PR. PROF. DR. DUMITRU POPESCU
Membru de onoare al Academiei Române

MISIUNEA BISERICII ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE PATRIARH

TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA SFINTEI ARHIEPISCOPII
A BUCUREŞTILOR
Bucureşti - 2004

şi rugăciunea sunt mijloace ale strădaniei omeneşti, prin care Hristos ca Doctor al trupurilor şi sufletelor noastre vindecă cu patima Lui, patima noastră, şi cu sângele Lui, vindecă şi purifică sângele nostru. Omul nou nu se poate crea numai cu mijloace pur omeneşti, cu concursul ideologilor, al metodelor psihologice sau cu cel al analizelor sociologice, ci se crează înainte de toate cu autorul Persoanei divino-umane a lui Hristos, care vine şi se sălăşluieşte în adâncul fiinţei umane, pentru a crea omul nou din interiorul omului, prin cuvântul Evangheliei Sale, care străluceşte în inimile noastre şi cu trupul şi sângele Lui îndumnezeit, care ne spală şi ne renaşte în mod ontologic şi spiritual. Joseph Sittler, teolog luteran, spunea la Adunarea generală de la New-Delhi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în 1961, că "astăzi avem nevoie de o hristologie ontologică capabilă să exercite o forţă suficient de eficace asupra gândirii curente, o hristologie curajoasă penetrantă, care să proclame puternic puterea vieţii. Avem nevoie de Hristos, înţeles ontologic, ca factor transformator al sufletului, al trupului şi al cosmosului"[7].

Într-o lumea dominată de atâta violenţă, agresivitate şi terorism, creştinii trebuie să mărturisească cu ajutorul acestei spiritualităţi ontologice, care se adresează minţii şi inimii omului întreg, zidit după chipul lui Dumnezeu şi chemat să se ridice la asemănare cu Dumnezeu, ca să poată mărturisi pe Hristos şi iubirea Lui nu numai cu gura, ci cu fapta şi comportamentul lor. Căci apostolii n-au cucerit lumea antică pentru Hristos prin acţiuni prozelitiste, unele mai agresive şi mai violente decât altele, ci prin jertfă şi dăruire de sine, izvorâte de prezenţa şi lucrarea lui Hristos în ei. Pentru aceasta trebuie să avem mereu prezente în mintea şi inimile noastre cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *„Nu mai trăiesc eu, Hristos trăieşte în Mine"* (Galateni 2, 20), dar şi cuvintele Mântuitorului care ne-a spus că: *„fără Mine nu puteţi face nimic"*.

7. Joseph Sittler, Referat la Adunarea Generală din New-Delhi a Consiliului Mondial al Bisericilor, în 1961.

LOGOSUL DIVIN ŞI UNITATEA CREAŢIEI ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ

În peisajul cultural european întâlnim trei concepţii cosmologice. Prima dintre aceste cosmologii, de inspiraţie filosofică, se bazează pe existenţa a două lumi diferite, una inteligibilă, considerată ca suflet sau raţionalitate a universului şi alta sensibilă, ca substanţă sau materie a universului, care au exercitat o mare influenţă asupra creştinismului. Atâta vreme cât aceste două lumi şi-au păstrat centrul lor de gravitate în Dumnezeu, creştinismul a creat valori culturale, artistice sau literare, de mare elevaţie spirituală, care fac gloria culturii europene. Dar adesea, aceste două lumii au fost disociate între ele sub impactul gândirii antice, care a obligat spiritualitatea creştină să oscileze între platonism şi aristotelism. Există o pictură cunoscută care reprezintă în mod plastic contrastul dintre filosofia lui Platon şi cea a lui Aristotel, fiindcă în timp ce primul arată cu degetul către cer, spre lumea ideilor eterne, cel de al doilea întinde mâna spre pământ, la formele care se suprapun substanţei. Astfel, sub influenţa platonismului a apărut o spiritualitate creştină care a pus accentul pe sufletul omului şi pe aspiraţia lui spre lumea ideală, în detrimentul trupului său. Rolul acestei spiritualităţi este cel de a elibera sufletul din legăturile carnale ale trupului, considerat ca o închisoare a sufletului, pentru a-i permite să se refugieze în sfera realităţilor spirituale. Trupul fizic şi realităţile naturale au fost atât de subestimate, încât chiar şi întruparea Fiului lui Dumnezeu îşi pierdea caracterul ei real, pentru a deveni o simplă iluzie, o aparenţă cum credeau adepţii dochetismului. Se lăsa astfel impresia că Hristos n-a venit ca să transfigureze trupul sau natura

creată, ci să fugă de lume și să se izoleze în turnul de fildeș al contemplării.

Spunem acestea, fiindcă uneori se consideră că spiritualitatea ortodoxă ar fi fost puternic influențată de platonism, încât s-ar fi preocupat mai mult de contemplare, decât de realitatea naturală a omului și a lumii în care trăiește el. Este adevărat că teologia ortodoxă se întâlnește cu platonismul atunci când este vorba de nostalgia sufletului după valorile spirituale eterne, care își au centrul de gravitate în Dumnezeu ca Persoană, fiindcă omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, și tinde la asemănarea cu Dumnezeu. (Geneza 1, 28) Pentru teologia ortodoxă, chipul lui Dumnezeu nu se rezumă numai la suflet, ci și la trup, iar spiritualitatea nu are numai conținut psihologic, ca să potențeze doar rațiunea sau voința omului, ci și aspect ontologic, care are în vedere renașterea spirituală și morală a omului în Hristos. De aceea, ca n-a căutat niciodată să favorizeze fuga credinciosului din lume, ci dimpotrivă, să transfigureze întreaga ființă a credinciosului în Hristos, prin pătrunderea Duhului, în realitatea naturală a omului și a cosmosului. Duhul Sfânt care se purta peste ape la începutul creației, este Persoana divină prin care Fiul lui Dumnezeu întrupat transfigurează omul și creația, din ziua Cincizecimii, prin Biserică.

La extrema acestei tendințe platonice, a apărut o cultură tributară aristotelismului, care se interesează mai mult de lumea naturală, de studiul naturii și de știință, decât de suflet și de valorile spirituale . Datorită acestei culturi, „ochiul se întoarce din cerul credinței spre realitatea pământească, iar gândirea se desface de preocupările teologice și se absoarbe în filosofia naturii. Cultura antică reînvie pentru a da o justificare intelectuală frenezici cu care bunurile materiale au început să devină mult mai importante decât valorile spirituale"[1]. Konrad Lorenz, laureat al premiului Nobel, spune că "majoritatea covârșitoare a oamenilor care trăiesc astăzi consideră ca valoros ceea ce le aduce succes în cadrul unei concurențe nemiloase, ajutându-i să depășească pe ceilalți oameni. Orice mijloc care ar putea servi acestui scop apare, în mod înșelător, ca o valoare în sine". „Una dintre cele mai rele consecințe ale acestei agitații provocate de concurența nemiloasă, e incapacitatea oamenilor moderni de a rămâne singuri, fie și numai pentru un scurt timp, cu ei înșiși, ca să se reculeagă. Ei evită orice posibilitate de autoreflecție și de meditație, cu o consecvență plină de frică, de parcă s-ar teme ca nu cumva reflecțiile să-l pună în fața unui autoportret înfiorător, asemănător cu cel pe care Oscar Wilde îl descrie în clasicul său roman de groază: The Picure of Dorian Gray"[2]. Preocuparea pentru acumularea de bunuri materiale a devenit atât de importantă, încât economia, politica, sau finanțele au devenit realități ce țin de domeniul public al lumii sensibile, în timp ce credința, religia sau Dumnezeu au fost izolate în sfera vieții private, care ține de domeniul inteligibil sau spiritual. Chiar și Iisus Hristos a fost transformat în om pe pământ și Dumnezeu în cer. Atâta vreme cât creația nu-și va descoperi unitatea ei interioară în Dumnezeu, va spori mereu decalajul dintre progresul material și cel spiritual al omului, iar problemele spirituale ale omului vor deveni mereu mai dramatice, fiindcă va deveni mereu mai mult prizonierul lumii naturale. Aceasta este una dintre marile provocări ale lumii contemporane față de teologie și Biserică.

A doua concepție despre lume, pe care o descoperim în cultura europeană, este de natură științifică. Cu toate rezervele culturii secularizate față de religie, pe care le-a afișat în mod deschis, iată însă că din sânul ei a apărut o nouă fizică, care a început să bată la porțile transcendenței. „Această fizică nouă merge astăzi într-o direcție total deosebită față de fizica mecani-

1. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994, p.78

2. Konrad Lorenz, *Cele opt păcate ale lumii civilizate*, Editura Humanitas, București, 1996, p34. Jurgen Moltmann, în lucrarea sa, „*God in Creation*", publicată de SCM Press LTD, London, 1985, spune despre cultura secularizat că a spiritualizat sufletul în detrimentul trupului și a materializat trupul în detrimentul sufletului, p.252

cistă a secolelor trecute. Începând cu anii 70' se înregistrează o tendință a științelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Este vorba de fenomenul cunoscut sub numele de „Gnoza de la Princeton", care manifestă o înclinație suprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale și a descoperirilor la un Logos sau la o Rațiune superioară, care își face simțite efectele ei în lume. Marii cercetători de la Princeton și de la Pasadena, ca și din alte centre cunoscute în lume, care studiază constituția interioară a cosmosului, ajung să afirme că universul postulează existența unei raționalități superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de pozitivism, de negare a oricărei metafizici și a oricărei teologii, care îndrăznesc să afirme în mod public, că știința conduce la credință într-o „Inteligență organizatoare a lumii"[3]. Dacă fizica clasică era bazată pe existența lucrului în sine, fizica nouă a descoperit că nu există nimic în sine, ci totul se găsește în relație reciprocă. „În timp ce în fizica clasică, spune F. Capra, proprietățile și comportamentul părților determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine mereu mai evidentă"[4] pentru a alcătui raționalitatea lumii sau ordinea ei rațională.

Oamenii de știință recunosc acum că există „o ordine supremă (inteligibilă) care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă."[5]. Atâta vreme cât lumea inteligibilă a rămas exterioară lumii sensibile, cosmosul a fost considerat ca o realitate închisă în ea însăși și autonomă, despărțită de Dumnezeu. Din momentul în

3. R.Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Editura Fayard, Paris, 1974, p. 28
4. F.Capra, *The Tao of Physics*, London, 1975, p. 302
5. Jean Guitton, *Dumnezeu și Știința*, Editura Harisma, București, 1992, p. 50

care fizica a descoperit că lumea inteligibilă sau raționalitatea creației este înscrisă ontologic în lumea sensibilă, ea constituie ordinea rațională care deschide lumea văzută față de Creatorul ei. De aceea se spune că, prin această raționalitate a creației „pipăie enigma fundamentală cu care se confruntă spiritul uman: existența unei Ființe transcendente, totodată cauză și sens al universului"[6]. Este adevărat ca această raționalitate a universului este interpretată diferit de oamenii de știință, după convingerile lor religioase, în sens panteist sau deist, fiindcă „logosul" este conceput mai mult ca o idee decât ca o persoană, care poate fi concepută în chipuri diferite. Dar indiferent de modul în care este conceput „logosul" ca atare, ordinea rațională a creației întregi rămâne un bun câștigat de mare importanță pentru dialogul dintre teologie și știință, fiindcă pune în evidență unitatea creației la care se referă Revelația divină.

A treia concepție despre lume pe care o întâlnim în cultura contemporană, este cea biblică, elaborată de străluciții părinți ai Bisericii, ca Atanasie cel Mare sau Maxim Mărturisitorul, începând cu cel de al patrulea veac. Pornind de la prologul Evangheliei după Ioan, unde se vorbește de Logosul suprem, care era de la început, și prin care toate au fost create, cele din cer și cele de pe pământ, Sfântul Atanasie cel Mare a pus pentru prima oară în circulație o cosmologie unitară care depășește disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă a antichității, în Logosul divin. Iată dovada: „Deci, zice Sfântul Atanasie, același Cuvânt atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și cele nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... Cuvântul unește părțile cu întregul și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește

6. Ibidem, p.28

o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă și rațională a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, prin bunăvoirea Tatălui"[7]. În această cosmologie, Logosul nu mai pare ca o simplă idee, ci ca o Persoană divină, ca Logos al Tatălui, care coboară în planul transcendenței divine necreate, pe planul imanent al creației, prin lumina Sa dumnezeiască, pentru a ține toate lucrurile împreună și pe fiecare în parte, alcătuind astfel ordinea rațională și armonioasă a întregii creații. Ca și filosofii antici, Sfântul Atanasie vorbește despre o lume sensibilă și alta inteligibilă, dar aceste două lumi nu se mai opun între ele, din cauza caracterului „alogic"[8] al lumii sensibile, ci dimpotrivă au structură rațională, fiindcă sunt ținute împreună prin caracterul unitar și rațional al ordinii cosmice, alcătuită de Logosul divin[9].

Această ordine a lumii întregi, care se întemeiază atât pe Revelația divină dar și pe revelația naturală, ca premiză indispensabilă cercetării științifice, așa cum am văzut, a început să fie recunoscută de teologi catolici și protestanți. Președintele Comisiei Pontificale pentru Cultură, Cardinalul Paul Poupard, spune că „progresul științific demonstrează corectitudinea raționalității creației și îi sporește importanța ei. Recuperarea ideii de Logos se revelează ca o idee fecundă și promițătoare, care poate fi explorată pentru a pune în evidență raportul lui Hristos cu natura"[10]. Iar Thomas Torrence, teolog protestant, spune că "pentru Sfântul Atanasie cel Mare ordinea universului nu provine din gândirea logică a omului, din ideea de logos, așa cum procedează filosofii, ci din Logosul necreat și creativ, după chipul căruia am

7. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, p.79

8. Ibidem, p.84, nota 103

9. Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, Ed.Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1978, vol.I, p.1o

10. Cardinal Paul Poupard, *Cristo e la Scienza, Pontificium Consilium de Cultura*, Civitas Vaticana, IX – 2, 2001, p.106

fost creați prin harul lui Dumnezeu și din raționalitatea intrinsecă a universului. Filosofia existențială sau analizele lingvistice rămân irelevante pentru cunoașterea rațională a lumii, fiindcă această cunoaștere pornește de la premise sau idei subiective din mintea omului, fără să ia în considerație raționalitatea sau inteligibilitatea creației înscrisă obiectiv în inima ei, nu numai subiectiv în om. Această raționalitate ne duce dincolo de noi înșine la Logosul Suprem prin care toate au fost făcute, după bunăvoința Tatălui"[11]. Raționalitatea creației constituie mijloc de dialog între om și Dumnezeu, sau între teologie și știință.

Aceste considerații au o importanță capitală pentru raportul omului cu Dumnezeu și cu lumea. Mai întâi ea depășește opoziția dintre lumea valorilor materiale și cele spirituale scoțând în evidență că omul nu este numai trup ca să se preocupe obsedant doar de bunurile materiale ale acestei lumii, ci să se îngrijească și de sufletul său, căci spune Mântuitorul, ce folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul său. În al doilea rând această ordine rațională a universului ne dă posibilitatea să depășim o spiritualitate orientată numai spre acțiune exterioară, și să descoperim dimensiunea ontologică a spiritualității, care ne ajută să ne eliberăm de egoismul din noi, și să urmăm lui Hristos, ca să ne renaște spiritual și moral, căci Hristos Însuși a spus că cine vrea să vină după El, să se lepede de sine, adică de egoismul său și să urmeze Lui. În fine, această raționalitate a creației ne mai arată că lumea n-a fost creată de Dumnezeu pentru a fi exploatată de om pentru interese pur pământești, ci să de vină cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu. Căci pentru aceasta Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor, după cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, pentru că lumea aceasta zidită de Dumnezeu Tatăl prin Logos și mântuită tot prin Logosul care s-a întrupat din iubire negrăită, este destinată să devi-

11. Thomas Forsyth Torrence, *The Ground and Grammar of Theologie*, Christian Journal Limited,, Belfast, 1989, p. IX, p.35

nă Împărăție a lui Dumnezeu. Sunt edificatoare din acest punct de vedere, cuvintele unui eminent membru Academicianul francez, Jean Guitton, care spunea, într-un dialog cu oamenii de știință: „La extremitățile invizibile ale lumii noastre, dedesubtul și deasupra realității noastre, stă spiritul. Și poate că tocmai acolo în adâncuri, în inima enigmei cuantice, spiritele noastre, cel uman și cel a Ființei transcendente pe care o numim Dumnezeu sunt purtate spre întâlnire". „Dumnezeu nu avea nevoie să creeze universul. Singura rațiune care a împins Ființa supremă să îndeplinească actul creației, a fost darul iubirii Lui infinite pe care a vrut să ni-l facă. La originea universului se află un imens act de iubire al lui Dumnezeu"[12]. Aceste gânduri ale lui Jean Guitton, cu privire la enigma cuantică, ne amintesc de cuvintele Sfântului Apostol Pavel care spune despre creație că suspină să fie eliberată de sub sclavia stricăciunii pentru a avea parte de mărirea fiilor lui Dumnezeu". (Romani 8,22) Acest suspin al creației se întemeiază pe prezența obiectivă a lui Dumnezeu în adâncurile lumii naturale, care depășește opoziția dintre domeniul public și privat care izolează pe Dumnezeu și creștinismul în lumea subiectivității umane, și va permite construcției europene să-și regăsească cu vremea rădăcinile ei creștine.

12. Jean Guitton, *Dumnezeu și Știința*, Editura Harisma, București, 1992, p. 80, 133

ORTODOXIE ȘI GLOBALIZARE
Cultură globală și culturi particulare

De la bun început trebuie precizat că noțiunea de globalizare implică mai multe aspecte, printre care cele economice, politice sau culturale sunt cele mai importante. Întrucât domeniul economic sau politic se găsește în atenția opiniei publice și este studiat cu multă asiduitate de specialiști avizați, noi ne vom ocupa de aspectul cultural al globalizării, care reprezintă o problemă importantă pentru Ortodoxie. Aceasta cu atât mai mult cu cât astăzi, edificarea structurilor și întreprinderilor economice e însoțită de decizii culturale[1]. Într-o carte intitulată: „Realitatea nu este ceea ce pare a fi", Walter Truett Anderson consideră că „în ultimul deceniu am pășit într-o nouă realitate, care este lumea postmodernă, pe care o vedem și o simțim în chipuri diferite, la fel cum s-a întâmplat cu lumea modernă care a precedat-o. Această nouă realitate în care trăim, se caracterizează, alături de căderea vechilor orientări ale credinței și de conflictele provocate de conceptele de clasă, rasă sau naționalitate, de apariția unei culturi globale, printr-o viziune într-adevăr globală asupra lumii. În acest sens globalitatea asigură o nouă arenă, în care toate credințele se pot privi în sine și pot deveni conștiente de existența altora, în care oamenii de pretutindeni luptă, într-un mod fără precedent, pentru a afla cine și ce sunt ei. Anderson crede că deceniul în curs va alimenta scena pe care se desfășoară

1. Joseph Ratzinger, "Europa, globalizarea și noua ordine mondială", în *Gândirea socială a Bisericii,* a lui Ioan Ică jr. și Germano Motani, Deisis, Sibiu, 2002, p. 520.

depăşeşte autonomia lumii materiale, în care trăim astăzi, şi constituie fundamentul ei spiritual, aceasta va permite Europei să-i regăsească sufletul ei creştin. Este adevărat că avem multe de primit din partea procesului de globalizare sau integrare europeană, fie că este vorba de etică şi disciplină, fie de responsabilitate; dar cu toată modestia, trebuie să fim conştienţi de valorile spirituale pe care le putem aduce la edificarea Europei de mâine. Ordinea interioară a creaţiei constituie temelia prin care Dumnezeu coboară în lume, pentru ca omul şi lumea să dobândească forţa spirituală ca să se elibereze din sclavia materiei şi să transfigureze omul şi lumea naturală în Hristos şi Biserică. Avem de primit, dar avem şi de dat. Aceasta însă cu contribuţia extrem de preţioasă a parlamentarilor ortodocşi europeni.

RAŢIONALITATEA CREAŢIEI

şi importanţa ei în gândirea părintelui Stăniloae

Raţionalitatea universului este rezultatul reconstrucţiei cosmologice întreprinse de marii părinţi bisericeşti din epoca de aur a gândirii patristice răsăritene, din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea, care au pus bazele unei noi gândiri şi culturi, apreciată astăzi de fizica fundamentală contemporană[1]. Rostul acestei reconstrucţii cosmologice a fost acela de a depăşi dualismul ireductibil al gândirii antice, care se opunea întrupării Logosului divin în realitatea naturală a lumii văzute. Dacă Arie considera că Iisus este o simplă făptură creată, fără să fie în acelaşi timp şi Dumnezeu, aceasta se datora faptului că el rămânea tributar dualismului gândirii antice, care considera că lumea naturală sau sensibilă este „a-logică" iraţională şi păcătoasă în esenţa ei.

1. Într-o cuvântare recentă, rostită tot cu prilejul comemorării centenarului naşterii părintelui Stăniloae, am vorbit despre centralitatea lui Hristos, care a început să aibă ecouri şi în rândul unor teologi catolici sau chiar protestanţi. În chip ilustrativ, mă voi referi la două exemple, care pun accentul pe centralitatea lui Hristos sub diferite aspecte. Un teolog canadian catolic, John Mc Charty spune: "Epistolele pauline ne orientează către Hristos ca Răscumpărător, dar şi către Hristos cosmic. Creaţia şi răscumpărarea sunt intim şi necesar legate prin acţiunea lui Hristos cosmic. Întreaga creaţie, adică umanitatea, pământul cu tot ce conţine el şi negânditele hotare ale universului infinit sunt incluse toate în planul creator şi răscumpărător al lui Dumnezeu prin viaţa, moartea şi învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator şi Răscumpărător."(1) Iar un teolog protestat, Thomas Torrence, spune că plenitudinea forţei interioare a Mântuitorului Iisus Hristos se descoperă numai atunci când ţinem împreună divinitatea şi omenitatea Sa (123) Pentru aceasta trebuie să depăşim dualismul ireductibil al gândirii antice dintre sensibil şi inteligibil, (121) şi să ţinem împreună lumea naturală cu cea supranaturală, în lumina ordinii raţionale a universului care îşi are izvorul ei în Logosul etern al Tatălui. (52) Căci numai atunci când îl vedem pe Iisus Hristos ca Logos întrupat, putem să ţinem împreună divinitatea şi omenitatea Sa, în chip nedespărţit şi neamestecat.

Pornind de la prologul ioaneic, potrivit căruia toate lucrurile inteligibile şi sensibile au fost create de Logosul divin, părinţii au ajuns la concluzia firească că lumea naturală dispune de raţionalitatea ei interioară, care permite Logosului ca Raţiune supremă, să se întrupeze şi să vină în lumea naturală ca întru ale Sale, fiindcă lumea sensibilă are la baza ei raţionalitatea interioară ca factor de unitate al lumii văzute şi nevăzute. Acesta este motivul pentru care Sfântul Atanasie cel Mare vorbeşte de Logosul care se sălăşluieşte şi ţine împreună cele văzute şi cele nevăzute, alcătuind o ordine unică şi armonioasă a întregului univers, pe care l-a creat după bunăvoinţa Tatălui[2].

La baza acestei raţionalităţi a creaţiei se află două componente principale. Pe de o parte, este vorba de ideile sau raţiunile eterne care vin din Logos, ca model al lucrurilor create, care se manifestă prin energiile divine, iar pe de altă parte, este vorba de raţionalitatea lucrurilor create în care se oglindesc ideile sau raţiunile Logosului etern al Tatălui, prin energiile ei create. Lumea materială este o ţesătură a raţionalităţii plasticizate sau materializate cu caracter de obiect, în care se împleteşte lucrarea energiilor necreate cu cele create. Datorită acestui fapt, părintele Stăniloae ne arată că energiile create care stau la baza raţionalităţii lucrurilor naturale, poartă capacitatea de a primi în ele puterea energiilor necreate, care transfigurează făptura. Această afirmaţie are o valoarea excepţională pentru teologia creştină, din două puncte de vedere. Mai întâi, ne arată motivul pentru care ucenicii au văzut mărirea Domnului întrupat, mărire ca unuia născut din Tatăl, plin de har şi adevăr (Ioan 1,14). Confirmarea acestui adevăr o aflăm şi în actul transfigurării Mântuitorului la Faţă, pe muntele Taborului, în prezenţa celor trei ucenici ai Săi, atunci Faţa Lui strălucea ca soarele, iar hainele, erau mai albe decât lumina. (Matei 17,20) Raţionalitatea creaţiei ne arată că materia este concentrare de spirit şi energie, care poate fi transfigurată de puterea Duhului în Hristos, Logosul divin. Sfântul Grigore de Nyssa spune că „Dumnezeu a creat lumea din lumină".

Cei care au studiat opera părintelui Stăniloae au pus în evidenţă importanţa ei majoră sub trei aspecte. În primul rând, gândirea părintelui Stăniloae îmbrăţişează întreaga realitate arătând unitatea ei. Pentru el, lumea e unificată şi complimentară în integralitatea ei. Diferitele elemente ale realităţii create, fiinţele văzute şi nevăzute, ca şi cele personale şi impersonale, sunt unite şi legate între ele, alcătuind un tot unitar. Această integralitate tainică a tot ce există derivă din faptul că după dânsul, totul vine de la Dumnezeu şi se leagă de El în virtutea relaţiei Sale active şi vii cu tot ce există. Transcendenţa şi invizibilitatea divină e un fel de prezenţă puternică şi unificatoare ce dă sens şi frumuseţe lumii. Dar această unitate a creaţiei în Dumnezeu nu se poate explica însă fără raţionalitatea creaţiei. În al doilea rând, se poate vorbi aproape de o structură onto-dialogică ce domină întreaga viziune a părintelui Stăniloae. Pentru dânsul, la început a fost un dialog şi la sfârşitul fără de sfârşit va fi tot un dialog. Dumnezeu e legat printr-un dialog iubitor cu lumea, iar lumea creşte în timp, pentru a deveni în stare să se menţină în acest dialog pentru totdeauna. Lumea este un mijloc, un vehicol pentru dialogul dintre Dumnezeu şi om, şi dintre oameni între ei. Rădăcinile unei atari convingeri sunt în Sfânta Treime, pe care părintele Stăniloae o descrie cu faimoasa sa expresie, "intersubiectivitate divină", adică o comuniune deplină şi un dialog desăvârşit. Totul divin este un "dialog ontologic în trei". În opinia mea, spune Bielawsky, toate reflecţiile prezente în opera părintelui Stăniloae, consideraţiile sale despre timp şi spaţiu şi despre raţionalitatea sau unitatea lumii, îşi au originile şi inspi-

2. Astăzi are un mare rol în teologie şi ştiinţă în teologie, fiindcă depăşeşte arianismul care despărţea divinitatea de omenitatea Mântuitorului Hristos, transformându-L într-o simplă făptură, lipsită de puterea sa divină de a transfigura creaţia, iar în domeniul ştiinţei, fiindcă ideile fundamentale alte ştiinţei naturale moderne - care au apărut în domeniul teoriei cu privire la relativitatea generală, - după cum arată Thomas Torrence, derivă din gândirea creştină din Alexandria, unde s-a reconstruit temelia vechii ştiinţe şi culturi.

rația în această intuiție a dialogului. Se pare, că toate speculațiile sale sunt doar explicații sau variațiunii ale acestei viziuni fundamentale în care un singur cuvânt, „dialog", descrie deopotrivă Treimea și lumea. Dar lumea n-ar putea constitui mijloc de dialog între Dumnezeu și om, dacă n-ar avea la bază raționalitatea întregii creații. Datorită acestei raționalități, lucrurile create sunt cuvinte adresate de Logosul divin oamenilor, ca să-i ridice prin dialog la comuniunea vieții eterne cu Ziditorul lor.

În al treilea rând, se spune despre teologia lumii la părintele Stăniloae că poate fi considerată „filocalică", pentru că abordarea integrală a realității create e prezentată în mod spiritual caracteristic Filocaliei. Astfel, viziunea sa e teologică și spirituală, o reflecție menită să completeze cercetarea științifică. Părintele Stăniloae nu respinge importanța, necesitatea și utilitatea abordării și înțelegerii raționale a realității. El o vede ca o treaptă pentru om în procesul cunoașterii lui Dumnezeu, - o treaptă într-un anumit fel indispensabilă – dar nu singura, nici ultima. Propunerea teologică a părintelui Stăniloae merge însă mai departe. Pentru el cunoașterea raționalității lumii este insuficientă. El subliniază de asemenea, nevoia purificării ascetice a omului, care are un impact asupra modului de a înțelege și „folosi" lumea sau de a trăi în ea. Părintele Stăniloae vorbește de un nou ascetism". Dar, dacă ilustrul nostru dascăl depășește opoziția dintre știința analitică și spiritualitatea filocalică, fiindcă analiza științifică este o treaptă indispensabilă spre ascetism, aceasta se datorează raționalității creației care ține împreună lumea naturală văzută cu lumea spirituală nevăzută. Opera teologică a părintelui Stăniloae poate fi înțeleasă numai în lumina raționalității creației care își are temeiul ei ultim în Logosul Tatălui, prin Duhul Sfânt. Nu se poate vorbi despre valoarea și importanța operei teologice a părintelui Stăniloae, fără să se aibă în vedere raționalitatea creației, pe care a pus-o în evidență în capitolul despre crearea lumii.

Importanța considerabilă pe care raționalitatea creației o are în opera părintelui Stăniloae, constă în faptul că pune în evidență rolul Persoanei lui Hristos în viața lumii, sub trei aspecte principale. Mai întâi, această raționalitate ne arată că lumea a fost gândită și creată de Logosul divin din nimic. Diferit de concepțiile panteiste în care lumea ar fi fost alcătuită de Demiurg dintr-o materie preexistentă, fiindcă nu cunosc ideea de creație din nimic, creștinismul consideră că lumea fost creată de Dumnezeu, dar nu dintr-o materie preexistentă, ci din nimic, fiindcă preexistent este numai Logosul divin. Sfântul Atanasie cel Mare spune: "Unii printre care Platon, care e mare la greci, asigură că Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă și fără origine; că Dumnezeu n-ar fi putut face nimic, dacă materia n-ar fi preexistat, așa cum trebuie să preexiste lemnul ca să poată fi făcut lucru de către tâmplar. Cei ce vorbesc astfel nu-și dau seama că atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El însuși cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la materia de bază, el va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie, așa cum slab este tâmplarul care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn. Dacă nu creează materia din care a făcut cele create, nici n-ar mai trebui să se numească Creator". Mai mult chiar. Dacă lumea n-ar fi fost zidit din nimic de către Dumnezeu, înseamnă că lumea nu are nici început și nici sfârșit, fiind obligată să rămână dominată de ciclurile naturale ale vieții și morții, care se repetă la nesfârșit și ridică obstacole de netrecut în calea oricărei idei de progres. Thomas Torrence, teolog reformat din Marea Britanie, spune că "doctrina creației din nimic și continua ei păstrare ca să nu se întoarcă în nimic, a sfărâmat ciclul proceselor eterne, - al veșnicei reîntoarceri - cu caracterul lor zadarnic, fiindcă această doctrină care ne-a descoperit că universul are un început absolut, a înlocuit ideea timpului care se întoarce mereu asupra lui însuși, cu ideea timpului liniar, care se mișcă ireversibil către împlinirea lui finală, potrivit scopului voit de Creator. Crearea lumii din nimic a funda-

mentat ordinea rațională a universului în iubirea statornică și în credincioșia lui Dumnezeu, care dă stabilitate dar și libertate contingenței ei, căci mișcarea creației spre scopul ei final este susținută de Dumnezeu Însuși".(58)

În al doilea rând, raționalitatea creației ne arată că Hristos n-a venit ca să mântuiască o parte din creație, ci întreaga creație sensibilă și inteligibilă, fiindcă toate au fost creat prin El, în calitatea sa de Logos divin preexistent. Mântuirea înfăptuită de Logosul întrupat, are dimensiune cosmică, fiindcă lucrarea Sa mântuitoare nu poate fi despărțită de lucrarea creatoare. Dincolo de orice secularizare, dimensiunea cosmică a mântuirii ne arată că Hristos a desființat virtual bariera dintre sacru și profan, prin prezența Sa universală. Se susține uneori, spune părintele Stăniloae, că noi nu ne putem împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu, iar în timpul din urmă această opinie s-a dezvoltat în teoria secularismului, conform căreia creștinismul a desființat „sacrul" ca o calitate a unor persoane, locuri, obiecte speciale, a profanizat totul. Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupându-se ca om între oameni, s-ar fi profanizat.(260) Nu este nici o îndoială că această profanizare a creației este rezultatul unei teologii care a făcut abstracție de raționalitatea creației, pentru că confundă transcendența lui Dumnezeu cu absența lui din creație, așa cum declara Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a avut la loc la Canberra, în 1991. În realitate, Hristos a desființat, într-un anumit sens, granița dintre sacru și profan, fiindcă este prezent peste tot în creație, prin raționalitatea ei, și a deschis tuturor posibilitatea să devină sfinți.(260) A nega putința accesului tuturor la sfințenie, înseamnă a nega că Fiul lui Dumnezeu, făcându-se Om, Și-a păstrat dumnezeirea activă în umanitatea asumată, și că se unește cu noi, în această calitate de Dumnezeu întrupat.(260) Dar omul nu poate face experiența vieții eterne și fericite la care ne cheamă Dumnezeu, atâta vreme cât rămâne prizonierul egoismului din propria lui ființă. Dumnezeu este și iubire și nimeni nu poate intra în comuniune cu Dumnezeu, dacă nu se leapădă de sine. Or, raționalitatea creației este mijlocul prin care forțele iraționale din ființa omul, care ne împing la agresivitate, perversiune și violență, pot fi convertite în Hristos, în forțe raționale care înalță omul către Dumnezeu, prin lucrarea lui Hristos și propria noastră lucrare duhovnicească. Această raționalitate ne arată că răul nu vine din esența lumii, ci din voința omului, fiindcă lumea rămâne bună în esența ei și datorită ei Hristos a deschis tuturor accesul la sfințenie.

În fine, datorită raționalității care unește lumea naturală cu cea spirituală, Hristos recapitulează întreaga creație în Sine. Sfântul Atanasie cel Mare spune că: „Logosul Tatălui, prin care toate au fost create, călăuzește din nou întreaga creație, care a abandonat mișcarea către Dumnezeu ce i-a fost dată și o recompune și o adună în Duhul care umple toate. Diviziunile apărute în creație (din cauza patimilor), prin separarea elementelor, care erau destinate să țină întreaga creație ca un tot, fără să se divizeze, au fost depășite în Hristos, și puterea unificatoare înfăptuită în El exercită o funcție unificatoare în toată creația!". Prin raționalitatea creației, Iisus Hristos este Atotțiitorul sau Pantocratorul care a creat lumea, care susține lumea și unifică lumea, călăuzind-o către cerul și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu, la sfârșitul istoriei. Căci așa cum icoana Pantocratorului constituie centru de gravitate spirituală al întregului locaș de cult ortodox, tot astfel Persoana supremă a lui Iisus Hristos, așezat la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, este Atotțiitorul și centrul de gravitate și de unificare al lumii pe care a zidit-o și a mântuit-o prin opera Sa răscumpărătoare. S-au invocat multe argumente în favoarea Catedralei Neamului, toate bune și importante, dar există și un argument spiritual de mare actualitate pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană, și anume Pantocratorul, căci într-o lume a agresivității și violenței mereu crescânde, Pantocratorul ne ajută să purificăm ființa noastră de patimi și să aducem în conștientul și subconștientul nostra lumina și pacea lui Hristos. Într-o lume a globalizării și integrării

europene, Pantocratorul este cel care ține împreună identitatea spirituală și culturală a fiecărui popor în parte și a tuturor popoarelor împreună, spre îmbogățirea reciprocă a tuturor. Într-o lumea a conflictelor religioase sângeroase, Pantocratorul este cel care luminează pe cale naturală pe orice om care vine în lume, că să trăiască în pace și solidaritate internațională. Acestea sunt motivele pentru care construcția europeană are nevoie să-i descopere adevăratele ei rădăcini spirituale. Raționalitatea creației ne arată că răul nu ține de esența lumii, ci de voința liberă a omului, ca să putem renaște spiritual și moral prin puterea unificatoare a Logosul Lui întrupat, Pantocratorul, cel care ne descoperă adevăratul sens al lumii. Prin raționalitatea creației, pusă în evidență cu atâta strălucire de părintele Stăniloae, Iisus Hristos Pantocratorul ne adresează mereu cuvintele Sale de îmbărbătare, în Duhul Său Cel Sfânt: *„Îndrăzniți, Eu am biruit lumea"*. Părintele Stăniloae a avut „mintea lui Hristos" ar spune sfântul Apostol Pavel, fiindcă numai astfel a pus în evidență valoarea fundamentală a Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos ca Pantocrator, prin raționalitatea creației, pentru viața Bisericii și a lumii, după bunăvoința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt.

SPIRITUALITATE ȘI CONSUMISM

I

În incinta Vaticanului există o frescă care reprezintă, în mod plastic, contrastul dintre filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel, fiindcă în timp ce Platon arată cu degetul către cer, spre lumea ideilor eterne, Aristotel întinde mâna spre pământ, către lumea fizică și formele ei exterioare. Pe cât de spiritualist apare Platon, în această frescă, pentru că dă prioritate valorilor spirituale asupra celor materiale, pe atât de naturalist pare să fie Aristotel, datorită priorității pe care o conferă lumii fizice față de cea metafizică. Această reprezentare picturală nu este întâmplătoare, ci constituie expresia plastică a celor două curente spirituale creștine, unul influențat de platonism, altul de aristotelism, care au dominat scena culturii europene timp de două milenii. Sub influența gândirii platonice a apărut o spiritualitate creștină, în primul mileniu, care a pus accentul pe sufletul omului și pe aspirația lui spre lumea ideală, în detrimentul trupului. Rolul acestei spiritualități este cel de a elibera sufletul din legăturile carnale ale trupului, considerat ca o închisoare a sufletului, pentru a-i permite să se refugieze în sfera realităților spirituale. Trupul fizic și realitățile naturale au fost atât de subestimate, încât chiar și întruparea Fiului lui Dumnezeu își pierdea caracterul ei real, putea deveni o simplă iluzie, o aparență cum credeau adepții dochetismului. Se lăsa astfel impresia că Hristos n-a venit ca să transfigureze trupul sau natura creată, ci să fugă de lume și să se izoleze în turnul de fildeș al contemplării. Se pare că această spiritualitate are mai multă tangență cu maniheismul decât cu creș-

ORTODOXIA, 1-4/2000

TEORIA EVOLUŢIEI ŞI EVOLUŢIA TEOLOGIEI

O nouă orientare teologică

I

Teoria evoluţiei

Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU

În ultimul număr al revistei *Concilium* a apărut o suită de studii şi articole consacrate raportului dintre evoluţie şi credinţă. Aceste studii sunt animate de dorinţa de a depăşi opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă, în perspectivă evoluţionistă, care dobândeşte astfel o importanţă considerabilă în iconomia acestei lucrări. Asistăm astfel, la evoluţia unei teologii care renunţă la polemica îndreptată împotriva teoriei evoluţioniste, pe care o prezintă ca o glorie a culturii occidentale. Se subliniază, în acest sens, că "doctrina evoluţiei, împreună cu teoria relativităţii şi a psihanalizei, constituie o *megateorie* occidentală a vremii noastre. În secolul al XIX-lea, ea a provocat o revoluţie teoretico-cognitivă în biologie şi antropologie, fapt care s-a repetat, în secolul al XX-lea, şi în domeniul cosmolgiei şi al ştiinţelor comportamentului"[1]. Evoluţia a cuprins toate sectoarele culturii apusene.

Vremea confruntărilor aparţine trecutului. "Filosofia s-a reconciliat de mai multă vreme cu megateoria evoluţiei, care şi-a extins sfera ei, atât asupra macrocosmosului, cât şi asupra microcosmosului. Din nefericire, nu se poate spune acelaşi lucru despre teologie. Gândirea occidentală este atât de profund influenţată de ideea evoluţiei, încât reprezentările biblice sunt interpretate adesea ca nişte rivale ale teoriei evoluţioniste. Creaţionismul continuă să apere ideea tradiţională a unui Dumnezeu, Care a creat făptura omenească şi a destinat-o să guverneze lumea. Dar şi invers, anumiţi critici ai religie gândesc că pot să demonstreze încă, cu doctrina evoluţiei, că ideea de creaţie este absurdă"[2].

Una dintre tragediile istoriei occidentale a fost aceea, că pentru secole întregi, Biserica şi teologia au manifestat faţă de ştiinţele naturale, o ostilitate care n-a fost necesară. În pofida propunerilor de reconciliere avansate de papă, aversiunea trecutului n-a putut fi depăşită. De aceea, nu este de mirare dacă numeroşi oameni de ştiinţă continuă să întreprindă ceea ce Biserica a făcut timp îndelungat (şi ceea ce face creaţionismul în prezent), să conceapă pe Dumnezeu ca pe un Super-Părinte omenesc, care tronează peste lume şi uneori intervine şi în cuprinsul ei. Din această cauză, oamenii de ştiinţă consideră textele biblice ca pe nişte teze de ştiinţă naturală, iar afirmaţiile religioase ca pe nişte informaţii ontologice. Relatările biblice despre creaţie sunt apreciate ca o ingenuă tentativă de explicare a lumii, iar expunerile biblice despre miracole sunt categorisite drept fabule irealiste[3].

Necesitatea reconcilierii dintre credinţă şi ştiinţă nu priveşte doar raportul lor reciproc, ci are în vedere şi consecinţele pe care evoluţionismul le-a avut pentru viaţa spirituală şi morală a oamenilor şi societăţii. "Realitatea evoluţionismului nu

---

1. Christoph Theobald, "Editorial", *Concilium* 1/2000, p. 13.
2. *Ibidem*, p. 14.
3. Herman Haring, "La tema dell evoluzione", *Concilium* 1/2000, p. 46.

mai poate fi pusă la îndoială. Această teorie a schimbat reprezentările vieţii şi ale cosmosului. Azi nu mai discutăm dacă Darwin a avut dreptate sau nu, ci dorim să aflăm, mai ales, care este semnificaţia teoriei evoluţiei pentru credinţă şi teologie. Ce semnificaţie are o nouă viziune (evoluţionistă) pentru modul în care credinciosul creştin vede cosmosul şi viaţa omului? La rândul ei teologia, dacă este pregătită să înveţe ceva din noua viziune a lumii, poate formula în mod credibil propriile ei întrebări critice, astfel: cum putem substitui eficace biologismul instrumental al lumii tehnicizate în care trăim, cu respectul real pentru viaţă? Cum putem împiedica ca teoria evoluţiei să fie folosită, în chip eronat, în favoarea ideii prezumţioase de progres? Sau ce se poate spune despre modul în care supravieţuirea nemiloasă a celui mai adaptat (survival of the fittest) intră în opoziţie cu mesajul biblic al îndurării faţă de cei slabi şi neajutoraţi"[4].

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, atât de importante din punct de vedere personal şi social, este necesar pentru cultura occidentală să descopere calea de acces la propriile ei experienţe religioase. Imaginea lui Dumnezeu în religiile monoteiste este deosebit de complexă şi se pot dezvolta modele raţionale convingătoare asupra lucrării lui Dumnezeu, pentru ca acestea să fie acceptate atât de credinţă, cât şi de ştiinţele naturale. În acelaşi timp, trebuie subliniat, că nu vom putea epuiza niciodată profunzimea experienţelor religioase, fiindcă sub profil teologic, cuvântul lui Dumnezeu, lucrarea lui Dumnezeu sau prezenţa Sa, sunt metafore asemănătoare celor pe care le întâlnim în discursurile asupra "tăcerii", asupra absenţei sau superiorităţii lui Dumnezeu. Oricât de plastic am încerca să reconstituim începutul creaţiei, începutul şi evoluţia vieţii, nu vom ajunge astfel la experienţa fundamentală a miracolului, pe care îl reprezintă creaţia şi evoluţia ei. La rândul ei, teoria evoluţiei, caută să se apropie, în diferite chipuri, de misterul lui Dumnezeu. Dumnezeu este viaţă şi spirit. Datorită acestui fapt, dar şi curiozităţii noastre, suntem enorm de interesaţi cu privire la viitorul cercetărilor asupra conştiinţei[5].

În fine, ideea de evoluţie are legătură şi cu nucleul experienţei religioase de bază: suntem înseraţi în marile traiectorii ale evoluţiei cosmice şi ne găsim prinşi, în mod particular, în curentul vast al schimburilor de viaţă şi de relaţii, de care nu poate scăpa nici o făptură vie. Cine dobândeşte o nouă cale de acces la experienţele religioase, experimentează cunoştinţa despre viaţă şi evoluţie, ca o îmbogăţire[6]. În teoria evoluţiei, viaţa începe cu celula şi sfârşeşte cu apariţia comunităţii. Dar trebuie să avem în vedere, că "originea întregii vieţi dintr-o celulă primordială nu e tot una cu teoria potrivit căreia fiinţa umană provine din maimuţă"[7] fiindcă nimeni nu ştie dacă speciile se trag una din alta, aşa cum socoteşte Darwin. Ceea ce este important de reţinut, este faptul că aspectul material şi cel spiritual al existenţei umane se înscriu în torentul vast al evoluţiei cosmice, care se extinde cu mult peste hotarele teoriei lui Darwin.Toate acestea vor să arate că, în teoria evoluţiei, religia şi ştiinţa nu mai apar ca două realităţi divergente, ci se înscriu în

4. Christoph Theobald, *op. cit.*, p. 14.
5. Herman Haring, *op. cit.*, p. 47.
6. *Ibidem*, p. 24.
7. Peter Bloemers, "Una visione moderna della vita", *Concilium* 1/2000, p. 24.

procesul cosmic al evoluţiei universale. Cu alte cuvinte, teoria evoluţiei poate contribui la reconcilierea dintre credinţă şi ştiinţă[8].

Este evident că mai toate consideraţiile prezentate anterior se inspiră din concepţia evoluţionistă a lui Theillard de Chardin, pe care acesta a început să o elaboreze încă din vremea cercetărilor sale întreprinse în China. Pentru ilustrul paleontolog, se spune într-unul din studiile consacrate concepţiei sale: "cuvântul evoluţie semnifică procesul de continuă transformare şi de interdependenţă genealogică, care se extinde la întregul câmp al fiinţelor vii şi apoi la întreg universul. Universul se află în devenire continuă, iar caracteristica lui principală este apariţia noului, timpul duce spre schimbare ireversibilă, iar istoricitatea evenimentelor, pe care teologia fundamentală o circumscrie în interiorul parcursului uman, ca istorie a alianţei şi mântuirii, se extinde la întreaga realitate creată[9].

Schimbarea care se cere din partea teologiei are o dublă importanţă: nu ne mai aflăm înaintea unui univers care a ieşit desăvârşit din mâinile Creatorului lui, ca expresie a ordinii şi perfecţiunii divine, pentru a fi încredinţat apoi umanităţii. În această situaţie, singurul lucru pe care îl poate face umanitatea este de a respecta ordinea existentă, sau de a altera prin păcatul săvârşit de ea, deschizând calea factorilor negativi: căderea, suferinţa, moartea[10]. Noua viziune a universului, care se realizează în timp, nu contează atât pe ordinea existentă în trecut, ci pe auto-organizarea universului, care se realizează în viitor[11]. În noua viziune evoluţionistă a universului, suferinţa şi durerea există înainte de apariţia omului, ca rezultat al mecanismelor aleatorii ale evoluţiei, chiar din momentul apariţiei vieţii. În cadrul acestor mecanisme există o "imperfecţiune", care are consecinţe grave asupra viziunii globale a universului, fiindcă introduce, încă de la începutul vieţii, acele elemente care sunt izvor de suferinţă, durere şi moarte. Aceste aspecte nu mai apar ca nişte urmări ale păcatului strămoşesc,[12] pentru că acest păcat, săvârşit de om, n-a făcut decât să agraveze starea de nedesăvârşire a universului.

Theillard se înscrie în acea tradiţie a reflexiei teologice, care vede în demersul ştiinţific un instrument de înţelegere a modului de lucru a lui Dumnezeu în creaţie. Este vorba de un instrument fundamental, car se aliază, se integrează şi derivă din studiul Revelaţiei[13]. În fond, Theillard de Chardin militează pentru o integrare a teologiei în faptul evolutiv[14]. Cunoscutul paleontolog porneşte, în construcţia lui evolutivă, de la ideea metafizică a "mergerii înainte", arătând că se pot imagina "paralelisme în diferitele linii evolutive ale primatelor, care pot fi interpretate ca o demonstraţie experimentală a unei tendinţe orientate către cerebralizare"[15]. În fond, indeterminismul prezent în mecanismele evolutive e un reflex al autonomiei prin care se auto-organizează materia şi semnul biologic al unei valori înalte, care este cea a libertăţii. Universul se construieşte în libertate şi

8. Herman Haring, *op. cit.*, p.35.
9. Lodovico Galleni, "Il mesagio di Theillard de Chardin". *Concilium* 1/2000.
10. *Ibidem*, p. 157.
11. *Ibidem*, p. 158.
12. *Ibidem*, p. 157.
13. *Ibidem*, p. 159.
14. *Ibidem*, p. 159.
15. *Ibidem*, p. 166.

autonomie. Dar canalizările, paralelismele, "mergerea înainte", garantează, în interiorul acestor spaţii de libertate şi autonomie, apariţia făpturii gânditoare şi deci a neosferei. Mişcarea înainte către libertate sunt cele două momente ale construcţiei theillardiene[16].

Dar mai există şi un al treilea aspect al construcţiei theillardiene, cel al "construirii pământului". Valoarea teologică a acestui aspect e legată de descoperirea unei prezenţe eshatologice în interiorul realităţilor pământeşti. Perspectiva eshatologică nu are în vedere numai viitorul ultraterestru al individului singular, care se preocupă de mântuirea propriului suflet, fără să se mai intereseze de cele ce se întâmplă în interiorul umanităţii. Datorită lui Theillard de Chardin, perspectiva eshatologică se integrează în drumul ascendent către Paradis şi se adaugă la "mergerea înainte", pentru construirea pământului, alcătuit din oameni, din animale sau din plante, din stânci şi din ape, care îşi dobândesc valoarea lor în perspectivă eshatologică. Pământul construit şi umanitatea care l-a construit în mod just, sunt condiţii necesare pentru a doua venire a lui Hristos. "Mergerea înainte", actualizată de făptura gânditoare cu dreapta folosinţă a libertăţii, în vederea "construirii pământului", se încheie cu marea perspectivă finală a Punctului Omega: momentul celei de a doua veniri a lui Hristos[17].

În această perspectivă, Theillard de Chardin caută să integreze răscumpărarea înfăptuită de Hristos, în procesul evolutiv al creaţiei, fiindcă răscumpărarea contribuie la "mişcarea înainte" a lumii către Punctul Omega. Iată ce ne spune el, din acest punct de vedere: "făptura gânditoare trebuie să construiască pământul, prin promovarea unei ordini, care nu este prezentă chiar de la început, ca să sporească armonia creaţiei şi să înlăture, parţial, lipsurile provocate de mersul înainte al creaţiei, adică acele aspecte aleatorii şi cauzale care sunt, în parte, unul din izvoarele durerii şi ale suferinţei din natură. Aceasta se putea realiza, dacă alianţa continuă şi constantă cu Creatorul ar fi fost păstrată, chiar de la începutul aventurii umane. Dar aceasta nu s-a împlinit şi alianţa a fost respinsă, nu atât din cauza unicului episod de care se aminteşte în Biblie, dar mai ales datorită întregului drum parcurs de umanitate, care a refuzat alianţa, pe timp îndelungat[18].

Rolul lui Iisus Hristos este cel de a constitui un remediu la suferinţa provocată de evoluţia cosmică. "Aspectele dramatice ale mecanismelor evolutive nu numai că n-au fost înlăturate sau înlocuite, dimpotrivă, ele au fost accentuate astfel că teribila forţă a răului a pătruns în univers, fiind cauza durerii şi a morţii, pe care fiinţa gânditoare o provoacă faţă de altă făptură gânditoare şi liberă, dar şi faţă de natură, prin distrugerea ei. Este punctul maxim al negării alianţei, iar folosirea distorsionată a libertăţii îşi atinge apogeul ei atunci când făptura se foloseşte de libertatea ei pentru a distruge pe Însuşi Creatorul ei. Acesta este momentul în care, la drumul fără alianţă parcurs de om se adaugă calea mântuirii şi a răscumpărării care provine din Cruce. Perspectiva eshatologică, legată de "construirea pământului", dobân-

16. *Ibidem*, p. 162.
17. *Ibidem*, p. 163.
18. *Ibidem*, p. 164-165.

deşte o nouă dimensiune, care deschide calea sintezei dintre ştiinţă şi teologie, sau cel puţin dintre perspectiva biblică şi viziunea universului evolutiv"[19].

II
Evaluarea teoriei

Această nouă orientare teologică care trece de la teoria creaţionistă la cea evoluţionistă, îşi are explicaţia ei într-o concepţie metafizică substanţialistă, care nu poate depăşi separaţia dintre ordinea naturală şi cea supranaturală. Se spune, spre exemplu, că "Dumnezeu a creat lucrurile care evoluează ele însele, creează fără intervenţia directă a lui Dumnezeu"[20]. Sau tot astfel se mai susţine că "Dumnezeu este prezent în creaţia Sa, aşa cum Beethoven este prezent în muzica lui", ca şi cum Dumnezeu ar fi încetat să mai existe, aşa cum s-a întâmplat cu Beethoven[21]. Avem dovada că teoria evoluţionistă ţine pe Dumnezeu departe de creaţia Sa, fiindcă Divinitatea este concepută ca un principiu metafizic nemişcat. Din cauză că Dumnezeu rămâne izolat în transcendenţa Sa deistă, şi nu poate interveni direct în ordinea naturală, atunci trebuie să optăm între două posibilităţi. Sau să considerăm că lumea a fost creată perfectă chiar de la începutul existenţei ei, făcând abstracţie de evoluţionism, sau să presupunem că lumea evoluează de la sine, în mod natural, fără intervenţia lui Dumnezeu. Dar din cauză că prima variantă, cea creaţionistă, intră în conflict deschis cu ştiinţele naturale, care au descoperit că lumea este rezultatul unei evoluţii care depăşeşte 16 miliarde de ani,există anumiţi teologi, care au optat pentru cea de a doua variantă şi se declară în favoarea evoluţionismului. Această evoluţie teologică este cu atât mai necesară cu cât se depăşeşte opoziţia deistă dintre Dumnezeu şi lume, care a subminat creştinismul, şi se pun bazele reconcilierii dintre credinţă şi ştiinţă. Dar această reconciliere are şi consecinţe metafizice, cu consecinţe grave, fiindcă implică pasajul teologic de la deism la panteism.

Această tendinţă devine evidentă atunci când teologii, care pledează în favoarea evoluţionismului, încep să ia poziţie împotriva deismului, ca produs al gândirii greceşti, preocupată mai mult de realitatea exterioară, şi se face apel la religiile orientale, orientate către lumea interioară. "Inspirându-se principal din gândirea greacă, declară partizanii noului curent, Occidentul a elaborat, în cursul secolelor, diferite interpretări ale evoluţiei. Gândirea greacă şi-a întors privirea ei, mai întâi, asupra realităţii exterioare, şi numai după aceea şi asupra realităţii interioare. Gândirea indiană, dimpotrivă, s-a orientat, de la început, spre interioritate. Realitatea cea mai înaltă a fost concepută aici ca Atman sau Sinele. Din această cauză, interpretarea universului s-a exprimat în termeni de conştiinţă. Revelaţiile progresive ale realităţii corespund cu stadiile evolutive ale conştiinţei. Evoluţia creativă a lui Henri Bergson şi evoluţia organică şi emergentă a lui Whitehead prezintă anumite analogii surprinzătoare cu Aurobindo, deşi concepţiile lui

19. *Ibidem*, p. 166.

20. Thomas Aykara, "Sri Aurobindo, un incontro tra il mondo orientale e il mondo occidentale", *Concilium* 1/2000, p.173.

21. Willem Drees, "Creazionismo e evoluzione", *Concilium* 1/2000, p. 73.

Bergson şi Whitehead sunt materialiste în esenţa lor, în timp ce concepţia lui Aurobindo rămâne fundamental spiritualistă. Cheia pentru înţelegerea originilor şi natura evoluţiei nu trebuie individuate în procesul organic al naturii, ci trebuie căutate în Realitatea ultimă, fundamentul şi sfârşitul Totului, neîncetat convergent către Unul"[22]. Dacă în perspectiva deistă, realitatea transcendentă rămâne exterioară faţă de cea imanentă, în panteism, transcendentul se plasează în interiorul realităţii imanente, ca realitate impersonală şi colectivistă, ce poartă denumirea de Atman sau Marele Tot.

În măsura în care teoria evoluţiei caută asemănări şi apropieri faţă de religiile orientale, ea îşi îndreaptă atenţia, în acelaşi timp, către fizica fundamentală, care înclină şi ea către panteism. "În termeni generali, spune Ganogzy, putem afirma că istoria recentă a fizicii moderne e traversată de tendinţa spre imanentism; "raţiunea superioară" a lui Einstein, "ordinea centrală" a lui Heisenberg, "spiritul lumii" la Janitsch, "Dumnezeul natural" a lui Davies şi Divinitatea concepută ca proces cosmic, sau ca principiu al "auto-organizării materiei", cum consideră Capra, toate acestea sunt concepte care transferă divinul în imanent, făcând din acesta, în anumite cazuri, una dintre funcţiile care determină evoluţia actuală. Modurile sau modalităţile acestei funcţii sunt marcate fie de o "religiozitate cosmică", fie de o argumentaţie logică, sau chiar de o formă de misticism, care se serveşte, ocazional, de formele istorice ale misticii, pentru a-şi confirma tezele proprii. Ele sunt importante pentru două motive: a) pentru a găsi un răspuns filosofic la problema totalităţii; b) pentru a înscrie divinul în interiorul a ceea ce se poate cunoaşte şi se poate explica în termeni empirici. Din punct de vedere creştin, s-ar putea spune că oamenii de ştiinţă, caută să presupună o existenţă care poate fi descoperită în forma "întrupată", fără ca prin aceasta să fie vorba de o persoană unică istorică[23]. Cu alte cuvinte se recurge la principii impersonale, împrumutate din panteismul oriental. Astfel, pentru a depăşi opoziţia dintre creaţionism şi evoluţionism şi pentru a se reconcilia credinţa cu ştiinţa, teoria evoluţiei trece de la o transcendenţă care se plasează dincolo de imanenţă, la o imanenţă, care poartă transcendenţa în interiorul ei. Trebuie să recunoaştem că este vorba de o adevărată răsturnare a raportului dintre transcendenţă şi imanenţă, cu consecinţe profunde pentru viaţa şi misiunea creştină în lumea contemporană.

Dacă am întreprinde o evaluare a noului curent din lumea teologiei catolice, am putea spune că acesta atrage atenţia teologilor asupra importanţei capitale pe care procesul evolutiv l-a dobândit în cultura occidentală, datorită contribuţiei aduse, în acest sens, de ştiinţele naturale. Apoi, în măsura în care acest curent caută similitudini în lumea religiilor orientale şi în cea a fizicii fundamentale, am putea spune că acest curent se caracterizează prin tendinţa de a depăşi eurocentrismul şi de a se deschide către culturile lumii în care trăim. În fine, ni se pare extrem de pozitivă preocuparea centrală a acestui curent teologic de a depăşi opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă, pentru ca împreună să se concentreze asupra nedreptăţilor sociale, a suferinţei şi durerii de care suferă oamenii şi natura, şi mai ales împotriva poluării mediului natural.

---

22. *Ibidem*, p. 86.
23. *Ibidem*, p. 88.

Marea problemă care stă în fața noului curent constă în faptul că trece de la o extremă la altă extremă, de la deism la panteism. Dacă deismul introduce o separație radicală între ordinea naturală și cea supranaturală, din cauza unei metafizici substanțialiste, panteismul contribuie, în schimb, la confuzia dintre cele două ordini, naturală și supranatură, din cauza unei Divinități anonime, concepută în termeni impersonali, ca Atman sau Marele Tot, care intră în conflict cu doctrina fundamentală a creștinismului în general și a Ortodoxiei în special, din mai multe puncte de vedere. Marea problemă pe care o reprezintă panteismul, constă în faptul că încapsulează omul într-o ordine impersonală, închisă în ea însăși, care strivește omul și libertatea lui, sub detrimentul cosmic. Lumea pe care a găsit-o creștinismul cu două milenii în urmă, era tocmai această lume panteistă, pe care a eliberat-o de sub teroarea forțelor cosmice și i-a conferit omului libertatea și demnitatea lui de preot al creației, zidit după chipul Creatorului său, în numele lui Dumnezeu personal, situat dincolo de imanența lumii, dar prezent în ea, prin razele de lumină ale energiilor Sale necreate. Tragedia creștinismului a început din momentul în care teologia a început să facă abstracție de harul sau energiile necreate divine, ca temei al prezenței imanente a lui Dumnezeu în cosmos, și să confunde transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, așa cum se întâmplă, până astăzi, în marea parte a lumii creștine.

Astfel, în timp ce pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu are caracter personal și treimic, și rămâne atât transcendent cât și imanent față de lume, noul curent tinde să renunțe la transcendența absolută a lui Dumnezeu, care se situează dincolo de imanența lumii, și se mulțumește cu o transcendență relativă care plasează Divinitatea în interiorul realității imanente a cosmosului. Apoi, în timp ce pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu a creat lumea din nimic și a organizat-o progresiv, pentru noul curent crearea lumii înseamnă mai curând începutul evoluției de construire și organizare a pământului, decât crearea lumii "ex nihilo". Afirmațiile unor oameni de știință care au ajuns să considere că ideea de creație are caracter absurd, elimină pe Hristos, ca Logos creator, din procesul inițial al creației, pentru a-l insera mai mult ca Om decât ca Dumnezeu în procesul evoluției cosmice, de construire a pământului, la Punctul Omega, în sens religios. Datorită acestui fapt, nu mai știm care este diferența dintre Buda și Hristos, fiindcă se pare că ambii au apărut în lume, ca un fel de "profeți" sau "Avatari" ai Divinității, pentru a întemeia o religie, care să-l salveze pe om din suferință. Și nu mai înțelegem nici motivul pentru care Hristos a înviat din morți și s-a înălțat cu trupul Său transfigurat și îndumnezeit la cer, dacă se vorbește numai de construirea pământului, fără să mai fie vorba de transfigurarea lui ca pământ nou, împreună cu cerul nou (Apoc.1,1). Apreciem dorința noului curent de a integra pe Hristos în procesul evolutiv al construirii pământului, dar ni se pare că este vorba de o relativizare a Fiului lui Dumnezeu, ca Logos creator și Mântuitor al Universului.

III
Ortodoxie și evoluție

Vorbind despre Iisus Hristos, Sfântul Apostol Pavel ne spune că prin el toate lucrurile au fost create, cele din cer și cele de pământ, și tot prin El lumea a fost mântuită de sub robia stricăciunii prin sângele crucii Lui. Cu alte cuvinte, Fiul lui

Dumnezeu s-a întrupat ca să mântuiască lumea, fiindcă lumea a fost zidită tot prin El, ca Logos creator. Referindu-se la rolul Fiului în iconomia divină față de creație, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune despre Hristos că este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor. Ca Logos creator și Mântuitor, Hristos este prezent în viața lumii nu numai la sfârșitul ei, în Punctul Omega, ci de la începutul ei, în punctul Alfa, și pe tot parcursul existenței ei. Mântuitorul nu mai apare ca un principiu metafizic, care poate fi izolat în transcendența lui inaccesibilă, pentru ca lumea să se dezvolte în mod evolutiv și autonom, ci ca Persoană divino-umană, Care a gândit și creat lumea din nimic, și în care intervine Creatorul în procesul desăvârșirii ei, de la început și până la sfârșit.

a) Hristos ca începutul veacurilor sau Logosul creator. Calitatea lui Hristos ca Logos creator poate fi pusă în evidență sub trei aspecte distincte. Primul dintre ele, se referă la faptul că Hristos este Logosul creator, prin care Tatăl a zidit lumea din nimic. Lumea a fost gândită de către Tatăl, din eternitate, în Logos, potrivit sfatului Său veșnic, dar ea a devenit o realitate concretă, odată cu creșterea ei în timp. Lumea nu este o copie palidă a Divinității, așa cum se întâmplă în sistemele panteiste, ci rezultatul actului creator divin al Tatălui, prin Logos sau Cuvânt, în Duhul Său. Și tocmai pentru că este rezultatul unui act creator, lumea are un început și tinde către un scop, potrivit planului veșnic al lui Dumnezeu. Acest aspect nu poate fi relativizat, așa cum procedează teoria evoluției, fiind o lume care nu a fost creată „ex nihilo", nu poate avea nici început și nici sfârșit, fiind menită să se înscrie pe traiectoria unei istorii circulare, dominate de mitul veșnicei reîntoarceri, fără posibilitatea progresului social, științific sau tehnic. Lumea creștină a progresat, fiindcă cerul și pământul, aduse la existență din neant, au începutul lor și tind să devină, în Hristos, cer nou și pământ nou, la sfârșitul veacurilor (Apoc. 21, 1). Epocile istorice, care s-au succedat pe parcursul celor două milenii de istorie creștină, începând cu cea antică și sfârșind cu cea contemporană, se înscriu pe traiectoria unei istorii vectoriale, care gravitează în Hristos, ca Alfa și Omega, fiindcă El reprezintă nu numai Sfârșitul, ci și Începutul creației ca atare. Indiferent de interpretările care i se pot da, teoria bing-bangului are calitatea de a pune în evidență că lumea nu este veșnică, ci își are originea existenței ei în actul creator al lui Dumnezeu, Care a zis, prin Cuvântul Său: „să fie lumină". Iar Cuvântul era Logosul.

Al doilea aspect are în vedere organizarea lumii. Sfântul Grigorie de Nisa afirmă că lumina constituie materia primordială sau stofa din care Dumnezeu a zidit lumea. Ca expresie a energiilor create, care au izvorât din energiile necreate ale lui Dumnezeu, lumina face parte din constituția internă și rațională a materiei primordiale, de care s-a folosit Dumnezeu, ca să creeze lucrurile și ființele existente în univers. Diferit de cunoscuta opoziție dintre „res cogitans" și „res extensa", pusă în circulație de Descartes, care acredita ideea că materia este o realitate obiectivă, cu caracter omogen sau amorf, opusă rațiunii umane cu caracter subiectiv, teologia biblică și patristică ne spune că materia are și ea o structură rațională, o raționalitate interioară, care o face capabilă să fie modelată atât de Dumnezeu, cât și de om. Dacă materia n-ar avea structura ei rațională, creată de Rațiunea supremă a Logosului divin, rațiunea umană n-ar putea modela și prelucra materia

după calculele sale. Între rațiunea divină, rațiunea omului și raționalitatea creației există o corespondență evidentă și o legătură indisolubilă.

Apoi, Logosul divin este a doua Persoană a Sfintei Treimi, Care a modelat materia primordială, după planul divin, nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt, pentru a crea toate lucrurile și ființele din univers. Fiecare lucru sau ființă se întemeiază pe existența unui "logos", care își are centrul lui de gravitate în logosul suprem, și implică două aspecte fundamentale: unul divin și altul natural. Aspectul divin este dat în energiile necreate ca expresie a rațiunii lucrului respectiv, iar cel natural e dat în energiile create ca expresie a legii naturale care constituie lucrul voit de Dumnezeu[24]. Sub ambele aspecte, acest "logos" constituie mijlocul prin care Logosul divin a modelat materia primordială, în virtutea raționalității ei interioare, pentru a crea progresiv lucrurile și ființele din cuprinsul creației. Diferit de orice concepție creaționistă, care nu vrea să știe de evoluție, această modelare a lor s-a realizat în mod progresiv, în decursul unor îndelungate perioade de timp, pornind de la cele mai simple către cele mai complexe, pentru a sfârși cu apariția omului. Lumea se află în permanentă mișcare, iar modelarea materiei cere timp. Chiar Hristos a trebuit să treacă progresiv cu trupul Său, prin actele operei de răscumpărare (întrupare, moarte, înviere, înălțare), ca să transfigureze firea Sa umană și să se înalțe cu trupul la cer.

Este adevărat că evoluția lucrurilor și ființelor din lume este o realitate incontestabilă, așa cum susține teoria evoluției, dar evoluția nu este rezultatul unui proces autonom, de auto-organizare a lumii prin ea însăși, cum consideră aceeași teorie. Dimpotrivă, această evoluție este rezultatul intervenției personale a lui Dumnezeu, în procesul de creare a lumii, și trebuie înțeleasă ca o creație continuă. Dacă lumea ar fi rezultatul unui astfel de proces evolutiv automat și mecanic, nu înțelegem motivul pentru care evoluția încetează odată cu apariția omului, și nu se continuă mai departe, cu apariția unor ființe superioare omului. Tot astfel, nu se poate explica nici motivul pentru care diferitele specii de animale nu se pot încrucișa între ele, ca să dea naștere la alte specii noi și diferite, dacă ele provin evolutiv unele din altele. În realitate, procesul de evoluție al lumii s-a produs odată pentru totdeauna, iar saltul calitativ de la o specie inferioară spre alta superioară, s-a produs numai prin intervenția personală a lui Dumnezeu. Este adevărat că Dumnezeu s-a folosit de lucrurile și ființele anterioare, ca o condiție prealabilă pentru existența celor următoare, dar trecerea de la o specie la alta nu s-a făcut automat și evolutiv, ci prin intervenția creatoare a lui Dumnezeu. Evoluția devine acceptabilă, din punct de vedere biblic și patristic, atunci când apare ca o creație continuă întreprinsă personal de Dumnezeu. Este un non-sens să faci apel la factori iraționali (întâmplarea, hazardul, violența etc.), pentru a justifica o teorie care se vrea științifică și rațională. Lumea este rațională, fiindcă își află originea ei în Logosul divin, ca Rațiune supremă. Violența din lumea ființelor necuvântătoare, la care face apel selecția naturală, poate explica lupta lor pentru supraviețuire a celui mai puternic, dar nu poate explica evoluția sau saltul calitativ de la o specie la alta, și în cele din urmă la om, fără intervenția personală a Creatorului.

Este nevoie să subliniem însă că lucrurile și ființele create prin Logosul divin

24. *Ibidem*, p. 90.

își au propria lor consistență și identitate. Până și doi fulgi de zăpadă au structuri deosebite. Dar consistența și identitatea lucrurilor sau ființelor create de Dumnezeu, implică și lucrarea lor proprie, nu numai pe aceea a Creatorului. Datorită acestui fapt, Dumnezeu nu acționează determinist asupra lor, și nici nu le lasă să se dezvolte autonom, ci cooperează cu fiecare dintre ele, ca să se dezvolte în timp, după legea naturală înscrisă în ființa lor prin actul creației. Dumnezeu este persoană capabilă de iubire și cooperare și nu principiu metafizic determinist și impersonal. Această cooperare a Creatorului cu ființele create de El era cu atât mai necesară cu cât materia, deosebit de spiritul care se poate transforma instantaneu, are nevoie de timp, ca să se desăvârșească. Așa se explică motivul pentru care lumea a avut nevoie de 16 miliarde de ani, ca să dobândească forma pe care o cunoaștem azi. Astfel, fie că e vorba de crearea speciilor ca atare, fie că este vorba de conlucrarea lui Dumnezeu cu ele, toate acestea se explică, din punct de vedere biblic și patristic, prin conservarea și cooperarea lui Dumnezeu cu ființele create, ca ființă personală.

Această cooperare a lui Dumnezeu cu creaturile Sale devine și mai evidentă în cazul omului, pe care Dumnezeu l-a zidit tocmai cu scopul de a-i fi partener de dialog și împreună lucrător pentru construirea sau desăvârșirea lumii. Saltul calitativ al omului de la starea ființelor care nu știu că există, la conștiința existenței de sine a omului, nu poate fi explicat fără intervenția specială a lui Dumnezeu în procesul de creare al omului. Pe de o parte, omul a fost zidit de Dumnezeu din pământul din care au ieșit toate ființele anterioare lui, pentru a fi un microcosmos care rezumă și poartă în sine toată creația. Pe de altă parte, Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său, conștient, liber și responsabil, pentru a îndeplini rolul de micro-teos capabil să progreseze cu creația către comuniune tot mai profundă cu Creatorul ei, ca să transforme lumea în Paradis ceresc. Cu alte cuvinte, lumea n-a fost creată de Dumnezeu nemuritoare, ci destinată să devină incoruptibilă prin împreună lucrarea liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu. Contradicția panteismului constă în faptul că vorbește de conștiință, fără să vorbească despre Divinitate ca persoană, și tinde din această cauză să extindă conștiința, în mod impersonal, la restul creației. Dar dacă astfel stau lucruile, ne întrebăm cum se explică faptul că o ființă necuvântătoare nu este ținută drept responsabilă pentru faptele ei și nu este judecată ca atare. Este adevărat că Dumnezeu a perfecționat progresiv materia, prin ființele create de El anterior omului, dar conștiința nu provine din materie, ci de la Dumnezeu. Perfecționarea progresivă a materiei i-a permis lui Dumnezeu să insereze conștiința în trupul omenesc, fiindcă conștiința își are originea ei în Dumnezeu, care l-a zidit pe om după chipul Său, și nu în străfundurile mocirloase ale vreunui conștient colectivist sau panteist.

Cel de al treilea aspect se referă la ordinea interioară a creației. Procesul de creare a lumii de către Dumnezeu nu are în vedere numai crearea separată a lucrurilor și ființelor din univers, inclusiv a omului, ci și legătura reciprocă dintre ele, printr-o ordine interioară, care își are originea ei în planul lui Dumnezeu. Se spune de obicei, despre Duhul lui Dumnezeu care se purta peste ape, la crearea lumii, că este izvorul vieții. Cu toate acestea, nu putem uita că Duhul Sfânt este nu numai Dătător de viață, dar și duh al comuniunii interioare mai presus de fire a Sfintei Treimi. Mai mult decât atât, pornind de la cuvintele Sfântului Vasile cel

Mare, că Duhul este întreg pretutindeni şi întreg în fiecare parte, putem spune, în chip paradoxal, că Duhul este cel ce face ca întreg universul să fie prezent în fiecare parte a lui şi fiecare parte să fie prezentă în universul întreg[25]. Sfântul Duh apare astfel ca forţă de coeziune interioară a universului, care păstrează toate lucrurile în corelaţia lor reciprocă. De fapt, fizica modernă a descoperit că în lumea subatomică nu există nimic în sine, ci totul se află în legătură reciprocă.

Această ordine interioară a cosmosului are o importanţă fundamentală pentru modul de înţelegere al lumii. Astfel, dacă lumea a fost considerată ca rezultat al unui proces autonom evolutiv, determinat de factori iraţionali (violenţă, hazard sau întâmplare), toate acestea sunt rezultatul unei concepţii care a redus lumea la legături exterioare cauzale, fără să ţină seama de ordinea intrinsecă a creaţiei, care îşi are izvorul ei în Logosul divin. Această ordine interioară şi raţională a universului a fost pusă în evidenţă magistral de către Sfântul Atanasie cel Mare, care a vorbit pentru prima dată despre: "Panarmonios kosmou sintaxis"[26]. La această ordine se referă şi Sfânta Scriptură, numai că aici ea nu mai poartă numele de ordine sau raţionalitate, ci de "tărie" (Ps. 18, 1), ca forţă de coeziune universală dată în Duhul Sfânt, prin care lucrează Logosul, după voinţa Tatălui. După cum au constatat şi fizicienii moderni, care au descoperit că întregul este cuprins în fiecare din părţile lui[27], spaţiul nu mai apare ca un container care izolează corpurile cereşti unele faţă de altele, ci ca structură şi ordine dinamică interioară, care deschide lucrurile reciproc şi pe toate faţă de Creatorul lor.

Importanţa capitală a acestei ordini interioare a creaţiei constă în faptul că ea conferă stabilitate cosmosului în ansamblul lui, dar face posibil, în acelaşi timp, şi progresul creaţiei, prin lucrarea şi scopul urmărit de Creator. În această lumină, se pot explica şi afirmaţiile lui Ilya Prigogine, că hazardul sau "dezordinea nu este o stare naturală a materiei, ci dimpotrivă un stadiu care precede apariţia unei ordini mai elevate"[28]. După opinia oamenilor de ştiinţă moderni, "la ordinea creaţiei nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi putem să le imaginăm; ordinea supremă care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, această ordine se află acolo, eternă şi necesară, în spatele fenomenelor foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare parte"[29]. Este uimitor cât de mult se apropie fizicienii moderni de această ordine care, din punct de vedere biblic şi patristic, îşi are centrul de gravitate în Logosul suprem, din care pornesc şi în care se întorc raţiunile întregii creaţii.

b) Hristos ca mijloc şi sfârşit al veacurilor sau Logos mântuitor. Aşa cum am arătat, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că Hristos nu reprezintă numai începutul veacurilor, creaţia lumii ca atare, ci şi mijlocul veacurilor, ca şi sfârşitul lor. În măsura în care reprezintă mijlocul veacurilor, Hristos a restaurat creaţia în

25. *Ibidem*, p. 91.
26. *Ibidem*, p. 102.
27. *Ibidem*, p. 104.
28. *Ibidem*, p. 106.
29. *Ibidem*, p. 107.

starea ei primordială, dinainte de căderea omului în păcat, în mod potențial, în el însuși. După cum este cunoscut, omul n-a dat urmare vocației lui de a transforma lumea în Paradis, de a se ridica la nestricăciune, ci a căzut în coruptibilitatea lumii, cunoscând un proces de involuție care l-a apropiat de ființele inferioare lui. Nu este de mirare, în această situație, dacă paleontologii vorbesc despre omul din "Neanderthal", ca de un fel de strămoș primitiv al său. Desigur, căderea omului în păcat n-a distrus chipul lui Dumnezeu din om, fiindcă omul a continuat să vorbească cu Dumnezeu și după cădere, dar chipul lui Dumnezeu din om s-a alterat. Primii oameni au descoperit după căderea în păcat că sunt goi, fiindcă au pierdut hainele de lumină prin care puteau transforma pământul în Paradis ceresc, iar urmarea constă în faptul că pământul începe să se opună omului, iar omul trebuie să lucreze pământul cu sudoarea frunții lui. Cu toate acestea, Dumnezeu nu l-a părăsit pe om, ci i-a dat speranța mântuirii, după planul Său veșnic, după ce omul a căzut în păcat și a devenit prizonierul lumii sensibile.

Această speranță a mântuirii s-a concretizat în persoana Domnului Iisus Hristos, Dumnezeu și Om adevărat, Care s-a întrupat pentru mântuirea noastră, la plinirea vremii, împărțind veacurile în două arcuri de timp cu adevărat impresionante: unul în care Dumnezeu coboară către oameni și creație, ca să le restaureze potențial în starea lor primordială, prin întreaga Sa operă de răscumpărare, și altul, în care omul și creația urcă spre asemănarea cu Dumnezeu, prin Hristos și Biserică, pentru ca restaurarea în Hristos să devină actuală, la sfârșitul veacurilor. Acest urcuș va pune însă la grea încercare credința creștinilor, fiindcă rămâne presărat cu numeroase obstacole provenite din partea forțelor întunericului și morții, în frunte cu Antihrist, ce va duce pe mulți la rătăcire și va spori disensiunile și ura dintre oameni. În cele din urmă însă, Antihrist va fi zdrobit de Hristos, la Parusia Sa, atunci când vor învia morții și va avea loc judecata universală, și când pământul și cerul se vor transforma în lumea nouă, în Împărăția lui Dumnezeu, unde drepții vor străluci ca soarele, ca o cunună a lui Hristos.

Ne găsim astfel în prezența unei viziuni biblice și patristice, păstrate cu fidelitate de Biserica răsăriteană, în care Hristos apare nu numai la sfârșitul veacurilor, ca Punctul Omega, așa cum se întâmplă în teoria evoluției, ci Îl găsim atât la începutul creației, cât și la sfârșitul ei. Tendința de a plasa pe Hristos la sfârșitul evoluției cosmice, fără să se ia în considerație rolul Său de Creator al universului, duce inevitabil la relativizarea fiului lui Dumnezeu întrupat, cât și la relativizarea ideii de creație, care pare să rămână închisă în hotarele ei strict naturale, de simplă construire a pământului. Poate că evoluția prin care teologia trece de la deism și panteism și plasează transcendența divină înlăuntrul imanenței cosmice, se explică nu numai din dorința de a reconcilia credința cu știința, ci și din aceea de a-L aduce pe Dumnezeu mai aproape de inima credinciosului, așa cum se exprima de curând cunoscutul filosof italian Severino. Dar omul pierde astfel punctul lui de sprijin dat în transcendența absolută a lui Dumnezeu, care îl ajută să se ridice peste cosmos și peste el însuși, ca să năzuiască spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos.

Adevărata reconciliere dintre credință și știință va apare doar atunci când teologia va fi capabilă să depășească determinismul gândirii metafizice, care ține pe Dumnezeu departe de creație și caută să explice existența ei prin procesul evo-

luției autonome, pentru a reveni la gândirea biblică și patristică, cu caracter paradoxal (nu reductiv), care consideră că Dumnezeu rămâne atât transcendent, dar și imanent lumii, adică rămâne aproape de lumea pe care a creat-o. Mai mult decât atât, această prezență intimă a lui Dumnezeu în viața omului și a cosmosului, constituie singura cale prin care omul va fi capabil să domine focarul violenței și agresivității, care îl confruntă din interiorul ființei lui, și să-l transfigureze în Hristos. Printr-o viață duhovnicească, credinciosul poate transforma în Hristos și Biserică, prin puterea duhului, violența și ura în iubire față de Dumnezeu și față de aproape. Hristos este Rațiune supremă din care izvorăște raționalitatea lumii, dar și Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, care vindecă și transfigurează omul și creația, în puterea Duhului, după bunăvoința Tatălui.

Este adevărat că fizica contemporană a descoperit în lumea subatomică și în mistica religiilor orientale o corelație între elementele care alcătuiesc lumea cosmosului mic. Ne găsim aici în prezența unei descoperiri epocale, care a pus pentru prima dată în evidență, în contextul culturii occidentale, existența unei ordini interioare a universului, care îi conferă coerență și coeziune lăuntrică. Dacă imaginea medievală a lumii, descrisă de Dante, s-a prăbușit, odată cu apariția lumii moderne, aceasta se datorează faptului că era vorba de o ordine extrinsecă, întemeiată pe legături cauzale pur exterioare și autonome, lipsite de suportul lor rațional interior. Cu toate acestea, ordinea interioară a universului, la care se referă oamenii de știință contemporani, ca și religiile orientale, este o ordine internă care închide lumea în propria ei imanență, și nu-i poate oferi altă alternativă decât cea a construirii pământului, așa cum gândește Theillard de Chardin, sau cea de a se dizolva în realitatea anonimă și colectivistă a Marelui Tot, așa cum susțin religiile orientale.

Ordinea interioară a cosmosului, pusă în evidență cu strălucire de Sfântul Atanasie cel Mare sau Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe temeiul prologului din Evanghelia după Ioan, are într-adevăr și un aspect natural, dar și unul supranatural, care împreună își au centrul lor de gravitate în transcendența absolută a Logosului întrupat, garanția transfigurării ultime a întregii creații. Dacă se face abstracție de ordinea interioară a creației, se cade într-un imanentism panteist, care nu poate depăși destinul pur pământesc al unei lumi care evoluează de la sine și care pierde astfel dimensiunea ei spirituală transcendentă, și se lasă antrenată în procesul de dezumanizare și secularizare la care asistăm îngrijorați. Într-o astfel de situație, lumea nu mai apare ca rezultat al iubirii lui Dumnezeu, ci ca produs al unei evoluții în care generează mereu mai multă violență, agresivitate și cruzime, și unde cei slabi nu mai pot avea nici un viitor. Existența acestei ordini interioare a creației constituie dovada supremă că lumea nu poate fi rezultatul unei evoluții autonome, în care factorii iraționali joacă un rol mai mare decât cel rațional, ci al intervenției creatoare, raționale, iubitoare și transfiguratoare a Logosului divin, care îmbrățișează omul și creația, după voința Tatălui, în comuniunea Duhului Sfânt. Să ne plecăm cu evlavie înaintea Creatorului, și cuprinși de sentimentul măreției nesfârșite a universului, care constituie un adevărat miracol, să zicem din adâncul sufletului: *"Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut!"* Căci *"Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vestește tăria"*. (Ps. 18, 1).

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII ȘI CULTELOR

Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI



NEMIRA
2001

semenul și cu natura, și împlinirea aspirațiilor sale profunde de viață și nemurire. Mai mult chiar, această ordine universală constituie structura spirituală a universului, care a permis patristicii răsăritene să vorbească cu atâta strălucire despre Dumnezeu care s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Ordinea universală a creației în Hristos, ca Logos Creator și Răscumpărător, constituie una dintre cele mai profunde taine ale creștinismului răsăritean și ea ar fi putut fi înțeleasă grație contribuției teologice remarcabile a Sfântului Atanasie cel Mare, în lumina revelației divine.

Autorul

OMUL FĂRĂ RĂDĂCINI

Există anumite voci care cer Bisericii, cu insistență, să țină pasul cu cultura vremii și să se modernizeze, să devină mai activă și să răspundă așteptărilor provenite din partea societății secularizate. Alături de cultura românească, de inspirație ortodoxă, Biserica este confruntată cu o cultură secularizată, de origine iluministă. Suntem de acord că iluminismul a contribuit la progresul fără precedent al științei contemporane și a dat naștere civilizației moderne și prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are și aspecte pozitive. Dar de aici și până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanță tot atât de mare ca cea de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de iluminism implică anumite aspecte care intră în contradicție fundamentală cu voia lui Dumnezeu, descoperită în Hristos și consemnată în Sfânta Scriptură. Pentru a ne da seama de consecințele și riscurile modernității pentru viața Bisericii și cea a omului contemporan, vom pune în evidență trei mutații principale, pe care modernismul le-a introdus în cultura contemporană.

În primul rând, modernitatea a transferat centrul de gravitație al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în fața Divinității, încât consideră voința lui Dumnezeu ca un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți. În această concepție antropocentristă, omul se realizează prin

el însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacrul este principalul obstacol în calea libertății lui, și nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din natură. El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu și de legile naturale pe care Dumnezeu le-a așezat la temelia creației, ci socotește că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om. Și cu toate că aceste legi provoacă adevărate dezastre spirituale și morale în viața indivizilor și a familiilor lor (cum ar fi păcatele împotriva firii), important este ca omul să se simtă liber și să-și făurească viața lui personală sau pe cea socială după propria lui socotință și lege, indiferent de consecințele spirituale sau morale. Omul pierde astfel conștiința păcatului (se atrofiază conștiința morală) și nu mai poate face distincție între bine și rău, cu toate consecințele care rezultă de aici pentru individ și societate, cum ar fi senzualitatea, agresivitatea, ura sau violența, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, modernitatea a introdus o separație artificială între domeniul public și cel privat, care se manifestă prin tendința de a elimina religia din viața socială și de a transforma societatea într-un domeniu rezervat, cu precădere, preocupărilor de ordin economic, care îl determină pe om să uite de valorile spirituale, care îl înalță spre asemănarea cu Dumnezeu, și să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată capabile să ostoiască setea lui după eternitate. Un specialist avizat spune că totul se petrece ca și cum, dintre doi frați gemeni, unul devine dominant, iar celălalt este obligat să se retragă în sfera privată și pasivă. Trăim astfel o istorie dureroasă, bazată pe separația dintre lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, și cea subiectivă, a culturii, a sensului, a libertății și a creativității. Domeniul contemporan al mijloacelor de comunicație (mass-media) agravează neîncetat această separație, fiindcă societatea rămâne dependentă de o ideologie liberalistă și consumistă și caută să dezvolte libertatea reală a subiectului prin intermediul „pieței dominante“ și prin „refuzul transcendenței“, sau al dimensiunii spirituale a vieții“.[1] Pare să se adeverească astfel cuvântul Mântuitorului, care ne avertizează că nimic nu „folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde, în schimb, sufletul său“.

În al treilea rând, modernitatea a separat omul de natura înconjurătoare și l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separația carteziană dintre „res cogitans“ și „res extensa“, adică dintre om, ca ființă gânditoare și rațională, și natură, ca realitate amorfă și lipsită de propria ei raționalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este cel de a impune naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, și de a modela și exploata natura potrivit dorinței lui de profit și dominație pământească. Consecințele acestui mod de a concepe raportul dintre om și natură s-au soldat cu apariția crizei ecologice contemporane, care a dobândit dimensiuni de-a dreptul planetare, punând în pericol viața generației actuale, dar mai ales viața generațiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporțiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambiant, dar goana după profit este atât de puternică, încât nu se iau măsurile cuvenite și criza ecologică progresează neîncetat, afectând mereu mai mult atmosfera, apele, pădurile și pământul însuși. Modernismul a pornit de le premisa că natura este dependentă de om și că omul poate face tot ce voiește cu natura, dar a uitat că și omul este dependent de natură și, dacă nu va lua măsuri care să limiteze proporțiile mereu mai îngrijorătoare ale poluării, își va submina propria lui viață și existență.

Cele trei mutații la care ne-am referit mai sus, ca produs al modernității și secularizării, au avut consecințe dramatice pentru „relația dintre cosmos, izvorul lui transcendent și interpretul său uman“.[2] Aceste relații au suferit o drastică schimbare și au afectat profund conexiunile dintre Dumnezeu, natură și

[1] Michael Paul Gallager, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 104.

[2] *Ibidem*, p. 102.

oameni. Încă din 1610, poetul John Donne a dat expresie acestei crize, într-unul dintre poemele sale, zicând: „E o nouă filosofie, care pune totul la îndoială; focul s-a stins și totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent".[3] Cu alte cuvinte, a dispărut sinteza dintre Dumnezeu, om și cosmos. Nicolae Balca, filozof și profesor de teologie, spunea la vremea sa, prin 1936, că „omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu el însuși".[4] Într-adevăr, după cum se recunoaște astăzi, „modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcții: a „eului", care devine solitar și autonom; a „adevărului", care ajunge să fie măsurat cu aparaturi tehnice; și a lui „Dumnezeu", izolat deistic într-o transcendență inaccesibilă".[5] Cu alte cuvinte, separat de Dumnezeu și cosmos, omul s-a transformat într-o ființă fără rădăcini, care vorbește cu el însuși, dacă nu cumva mai curând se complace în vacarmul stadioanelor. Dacă Biserica s-ar moderniza, în aceste condiții, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu. Dar să mergem cu analiza mai departe.

Această dezintegrare a relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, care a dus la apariția omului fără rădăcini, își are explicația ei într-o gândire tehnologică care a transformat universul într-o mașină care funcționează independent de Creatorul lui. Bazată pe existența lucrului în sine și pe legătura exterioară dintre cauză și efect, fără legături interioare, această concepție mecanicistă asupra universului a fost promovată de fizică clasică a secolelor trecute, dar și de o bună parte a teologiei creștine. Există o teologie care socotește și astăzi că „Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor, ci și demnitatea lor de a acționa prin ele însele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu".[6] Dar

[3] Apud *ibidem*, p. 102.
[4] Nicolae Balca, *Criza culturii*, „Telegraful Român", Nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.
[5] Michael Paul Gallager, *op. cit.*, p. 105.
[6] *Nouveau Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mame, Paris, 1993, p. 300.

cum să coopereze între ele în mod exterior, lucrurile create, din punct de vedere teologic, dacă se face abstracție de coeziunea lor interioară dată în Dumnezeu. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra (1990) considera că modernismul și secularizarea sunt rezultatul unei fatale erori teologice, care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Cu alte cuvinte, Duhul lui Dumnezeu a fost eliminat din creație, iar cosmosul, ca și omul, a devenit autonom.[7] Datorită acestei autonomii, omul a progresat din punct de vedere tehnic, dar și-a pierdut astfel rădăcinile lui înfipte adânc în realitatea transcendentă a Creatorului și în realitatea imanentă a cosmosului. Prin știință și tehnică omul a dobândit o mare putere asupra naturii exterioare, dar rămâne neputincios în fața forțelor iraționale cu care se confruntă în interiorul lui, devenind astfel robul patimilor sau al instinctelor deregiate de păcat. Prețul plătit pentru progresul tehnic a contribuit la secătuirea forței spirituale din ființa omului.

Iată însă că reacția față de această tendință de dezintegrare a relației dintre Dumnezeu, om și cosmos, a venit tocmai de acolo de unde ne așteptam cel mai puțin, adică din partea fizicii fundamentale sau cuantice. Din momentul în care a pătruns în lumea subatomică, această nouă știință a descoperit un lucru de o importanță considerabilă pentru teologia creștină în general și cea ortodoxă în special, anume că în lumea microcosmosului nu există nimic în sine, ci totul se află în relație internă reciprocă. Iată ce spune unul dintre reprezentanții de seamă ai noii științe: „Evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietățile și comportarea părților le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă, fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine

[7] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, EIBMO. București, 1993, p. 119.

din ce în ce mai importantă, și separarea părții de întreg devine tot mai dificilă".[8] Pornind de la această realitate, unii dintre cei mai de seamă fizicieni devin metafizicieni și consideră că „o ordine implicită, foarte profundă și invizibilă, lucrează dedesubtul dezordinii explicite (pe care o întâlnim la tot pasul). Natura modelează direct în haos formele complicate și superior organizate ale viului. La originea creației nu există evenimente întâmplătoare, nu există hazard, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi le putem imagina: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă".[9]

Dar ceea ce este interesant și providențial în această nouă gândire științifică stă în faptul că ea vine să confirme reconstrucția cosmologică întreprinsă de Sfântul Atanasie cel Mare, la vremea sa, pentru a face accesibilă din punct de vedere cultural și filosofic întruparea Logosului. Aceeași corelație, de care vorbesc fizicienii contemporani, o descoperim în scrierile ilustrului părinte al Bisericii universale, în secolul al IV-lea. Iată ce ne spune el: „Deci Însuși Cuvântul atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte... Precum un cântăreț, combinând și împreunând sunetele joase cu cele înalte și cu cele medii, alcătuiește o unică melodie, așa și înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră și împreunând cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer și unind întregurile cu părțile și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură

[8] Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, București, 1999, p. 234.

[9] *Ibidem*.

lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui".[10] Omul nu a fost creat ca să vorbească cu sine însuși și să se secularizeze, ci ca să fie partener de dialog al Creatorului său și inel de legătură între Dumnezeu și lume, cu rădăcini adânc înfipte în realitatea cosmică, dar și în cea treimică, ca să transfigureze creația în Hristos. În această viziune teologică, lumea nu mai rămâne închisă în ea însăși, ci deschisă transcendentului, cu toate consecințele care decurg de aici, după cum vom vedea mai jos.

Această coeziune a întregii creații în Hristos, a fost strălucit pusă în evidență de Sfântul Maxim Mărturisitorul, sub două aspecte. Pășind pe calea bătătorită de Sfântul Atanasie cel Mare, el subliniază că „rațiunile cele multe sunt una și cea una e multe. Prin ieșirea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unu la făpturi, rațiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea și la centrul lucrurilor, din care și-au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una".[11] În gândirea Sfântului Maxim, Logosul divin se înfățișează ca centru de diversificare și unificare a rațiunilor tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Dacă universul văzut și nevăzut își păstrează coeziunea lui, aceasta se datorează legăturii dinamice dintre Logos și creație, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoința Tatălui. Astfel se explică și motivul pentru care mântuirea realizată de Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost zidită de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit ca să mântuiască o parte din creație, ci întreaga creație dobândește caracterul unei adevărate Liturghii cosmice. Creația își dobândește astfel fundamentul ei spiritual, care se află la baza corelației ei cu Dumnezeu și omul, în Hristos.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul surprinde, pe lângă legătura verticală a creației cu Logosul divin, și per-

[10] Sfîntul Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, în col. PSB, 15, EIBMO, București, 1987, p. 35.

[11] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB, 42, PG. 91, 1345 C.

C-da 211 coala 2

spectiva istorică sau orizontală a Logosului în creație. Iată ce ne spune, din acest punct de vedere: „Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, și să unească cu sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unire cu Sine. În acest scop, a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut om, iar altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu". „Dacă Domnul Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem spune că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor".[12]

În cuprinsul textelor de mai sus, Sfântul Maxim pune în relief sensul creației și al omului și misiunea profetică a Bisericii în istorie. Pentru a înțelege valoarea capitală pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcedem la o comparație între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii dominate de sisteme panteiste și cel al lumii creștine. În lumea sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice - dintre care unele supraviețuiesc până azi -, nu se vorbește nici de creația lumii, nici de eshatologia ei, fiindcă lumea este tot atât de veșnică ca și Divinitatea, cu care se confundă. Istoria lumii are caracter circular și este dominată de mitul veșnicei reîntoarceri, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman. Chiar și marele Platon era tributar unei astfel de concepții atunci când declara că de la natură unii sunt destinați să fie stăpâni, și alții sclavi. În concepția panteistă, omul este destinat să se scufunde

[12] Idem. *Răspunsuri către Talasie*, „Filocalia", 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 85-86.

și să se depersonalizeze în masa anonimă sau colectivistă a „Marelui Tot".

Lucrurile se prezintă cu totul altfel în creștinism, fiindcă Hristos a schimbat sensul istoriei și destinul omenirii. Prin întreaga Sa operă de răscumpărare, prin întrupare, jertfă, înviere, înălțare și șederea la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, cu umanitatea Sa perfect îndumnezeită, Hristos a transformat istoria ciclică a lumii în istorie liniară. Lumea, ca și omul, nu mai este destinată să se scufunde în realitatea impersonală a „Marelui Tot", ci să își afle împlinirea ei ultimă, ca cer nou și pământ nou, la Parusia Domnului, în Împărăția lui Dumnezeu, care va fi totul în toate.[13] Cerul și pământul create de Dumnezeu, la începutul vremii, după cuvântul Genezei, sunt menite să devină cer nou și pământ nou, la sfârșitul vremii, în Hristos. În virtutea lucrării sinergetice dintre Hristos și Biserică, care va începe aici și se va termina dincolo, lumea a încetat să mai rămână încremenită în structuri sociale neschimbate de milenii, ci a început să cunoască epocii culturale succesive: antică, medievală, modernă sau contemporană, care au contribuit, fiecare în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la sclavagism s-a ajuns la democrație și de la sclavul lipsit de orice drepturi, s-a ajuns la drepturile omului de astăzi. Dacă Biserica s-ar moderniza, ar însemna să se scufunde în materialitatea acestei lumi și să piardă sensul istoriei. Rolul Bisericii nu este acela de a sta la marginea societății, ci de a fi lumină a lumii în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epoca în care trăim, fiindcă până la sfârșitul vremii, până la cerul nou și

[13] Dumnezeu l-a zidit pe om din pămînt și după chipul Său, ca să fie în același timp sinteză a întregului univers, microcosmos, și să aibă în el puterea necreată a Treimii, ca microteos, cu rădăcinile lui adânc ancorate în realitatea treimică și cea cosmică, ca să înveșnicească lumea prin suflarea de viață primită de la Creatorul Său. Secularizarea sau autonomizarea omului și a cosmosului distrug sensul existenței umane, fiindcă omul și creația nu mai aspiră să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu, ca plenitudine a vieții, ci sunt siliți să facă experiența plină de spaimă a neantului.

pământul nou al Apocalipsei, vor exista și alte epoci. Dar nu trebuie să ne închipuim că progresul omenirii va fi mereu ascendent. Hristos ne-a avertizat că pe măsură ce lumea înaintează spre transfigurarea ei apocaliptică, se va înteți lupta dintre forțele întunericului și ale luminii, că iubirea se va împuțina, iar ura va spori, că vom avea necazuri în lume și mulți se vor rătăci de la dreapta credință. Există chiar astăzi o lume care nu se mai consideră lume creștină, ci lume secularizată și emancipată, care tinde să elimine Biserica din societate, așa cum am văzut mai sus. Omul socotește că nu mai are nevoie de Biserică, fiindcă, crede el, se poate mântui și prin cultură. Cultura are pentru el funcție soteriologică. Dar cu toții trebuie să știm că fără Hristos și Biserică, lumea și omul nu au altă alternativă decât neființa „Marelui Tot". Nu este de mirare dacă astăzi despre cel decedat se spune că a trecut în neființă. Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu crearea cerului și a pământului prin Logosul Creator, că ea continuă cu restaurarea cerului și a pământului în Logosul Mântuitor și se încununează cu cerul și pământul nou ale Logosului Biruitor, care va veni la sfârșitul veacurilor în strălucirea slavei Sale dumnezeiești, ca să învieze pe toți și să judece lumea.

Dar Hristos nu ne-a lăsat să fim dominați de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat să nu ne pierdem curajul, fiindcă El a biruit lumea. Într-o lume în care omul a rămas fără rădăcini pământești și cerești, misiunea noastră nu este cea de a ne orienta numai către cer, uitând de pământ, și nici numai către pământ, uitând de cer, ci de a înainta către cerul și pământul nedespărțite ale Împărăției lui Dumnezeu. Unii dintre creștinii noștri ortodocși vor să fie ucenicii lui Grigore Palama, care pune accentul pe dimensiunea verticală sau spirituală a vieții în Hristos, în timp ce alții vor să rămână partizanii lui Nicolae Cabasila, care se preocupă de dimensiunea orizontală sau istorică a urmării lui Hristos. În realitate, trebuie să fim ucenici ai ambilor, fiindcă viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt căile transfigurării noastre personale (ca prefacere a patimilor în virtuți) și a mediului social (ca luptă pentru instaurarea dreptății între oameni), care ne permit să înaintăm, în Hristos, spre comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi și spre realitatea esahtologică a unui cer și pământ nou.

După cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor prezente și viitoare, și prin El sfârșitul veacurilor a ajuns la noi. Iar acesta nu înseamnă altceva decât că Biserica este spațiul teandric în care credincioșii fac experiența virtuală a lumii noi, a transfigurării și comuniunii, care va deveni realitate actuală la venirea din urmă a Domnului. Într-o lume dezorientată, a omului rămas fără rădăcini, binecuvântarea treimică a Împărăției lui Dumnezeu, de la începutul liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur sau a lui Vasile cel Mare, trebuie să trezească în noi conștiința misiunii eshatologice a Bisericii, pentru ca Biserica, trecând cu credincioșii ei prin orânduirile acestei lumi, să nu rămână prizoniera vreuneia dintre ele, ci să înainteze cu creația spre ținta ei finală, când Dumnezeu va fi totul în toate, și pentru ca să avem răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos, la parusia Domnului. Sensul vieții noastre se descoperă numai atunci când ne descoperim rădăcinile noastre adânc înfipte în realitatea treimică și în cea cosmică, în Hristos.

UMANIZARE ORI DEIFICARE ÎN HRISTOS? O FALSĂ DILEMĂ

I

Noțiunea de îndumnezeire, specifică vocabularului ortodox, a exercitat o influență puternică asupra teologiei catolice în decursul ultimului secol. Datorită însă faptului că vocabularul catolic este mai pozitivist decât cel ortodox, această noțiune a început să-și piardă treptat semnificația ei tainică. La începutul veacului trecut, teologii catolicii au început să vorbească mai mult despre divinizarea omului, decât despre deificare. În a doua jumătate a aceluiași secol, Catehismul catolic consideră că este potrivit să se vorbească mai mult de transfigurare decât de îndumnezeire, iar în ultima vreme, o Comisie teologică catolică internațională a publicat un raport în care se apreciază că ideea de deificare este nepotrivită cu mentalitatea secularizată a omului contemporan și propune ca termenul deificare să fie înlocuit cu cel de umanizare. Față de doctrina Vaticanului II, care manifestă prețuire față de valorile creștinismului răsăritean, ne găsim in prezența unei tendințe conservatoare, care declanșează o adevărat ofensivă împotriva noțiunii de „theosis", care se află în centrul acestor valori. Avem datoria de a restabili adevărul cu privire la noțiunile de umanizare și deificare.

Pentru a-și justifica poziția, raportul recurge la câteva obiecții împotriva noțiunii de deificare. Trei sunt obiecțiile aduse

împotriva acestei noțiuni. În primul rând, se consideră că deificarea ar fi o noțiune de tip elenist, care favorizează evadarea omului din condiția lui naturală și care ar duce inevitabil la negarea omului ca atare.[1] În al doilea rând, se pretinde că termenul deificare ar constitui o noțiune soteriologică, care își are originea în rândul religiilor orientale grecești, care presupune o înrudire între natura umană și ce divină.[2] În al treilea rând, se consideră că noțiunea de deificare ar suprima distanța dintre Dumnezeu și om și ar promova confuzia nedistinctă dintre divin și uman.[3] Pornind de la premisa că răscumpărarea înfăptuită de Mântuitorul Iisus Hristos nu-și propune să substituie natura umană cu cea divină, așa cum se întâmplă în cazul deificării, ci doar să sporească (*rafforza*) puterea ei și s-o perfecționeze în creaturalitatea ei originară[4], raportul propune ca noțiunea de deificare sa fie înlocuita cu cea de umanizare.[5]

Obiecțiile aduse împotriva deificării sunt total nejustificate. În primul rând, obiecția că deificarea ar suprima distanța dintre Dumnezeu și om, că ar promova confuzia dintre divin și uman sau că ar substitui natura umană cu cea divină, nu ține seama de distincția pe care teologia răsăriteană o face între natura divină și energiile necreate. În gândirea patristică, natura este ipostaziată și deschisă comunicării prin energiile divine. Or, rolul energiilor necreate este tocmai acela de a introduce distanța între cele două firi ale Mântuitorului, ca să nu se confunde între ele, dar să constituie și legătura interioară a Sfântului Duh, pentru ca firile să nu rămână despărțite. „Omousios" nu este același lucru cu „theosis". Una este să fii deoființă cu Dumnezeu, alta este să fii îndumnezeit. Deificarea

[1] Antonio Olmi, *La Cristologia della Commissione Teologica Internationale*, în „Sacra Doctrina" 5, sept-oct. 2000, Ediz. „Studio Dominicano", Anno 45, p. 68.
[2] *Ibidem*, p. 68.
[3] *Ibidem*, p. 69.
[4] *Ibidem*, p. 68
[5] *Ibidem*, p. 69.

îți conferă calități necreate, ca să poți intra în comuniune reală cu Dumnezeu.

Este adevărat că Sinodul de la Calcedon s-a mulțumit să arate, prin intermediul celor patru adverbe cunoscute, că firile Domnului Hristos nu se confundă între ele, fiindcă rămân „nemestecate" și „neschimbate", dar nici nu se despart între ele, fiindcă sunt „neîmpărțite" și „nedespărțite", fără să precizeze însă că este vorba atât de o legătura exterioară, cât și de una interioară între aceste firi. S-a lăsat astfel loc unor interpretări care permit raportului amintit să susțină unilateral că umanizarea ar respecta distanța dintre cele două firi, în timp ce deificarea ar duce la confuzia dintre ele. Raportul insistă unilateral asupra distanței dintre cele două firi ale Mântuitorului, dar nu acordă atenția cuvenită legăturii interioare („neîmpărțite și nedespărțite") dintre firea divină și cea umană a Mântuitorului. Principiul gândirii patristice, potrivit căruia „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască" arată că Părinții răsăriteni au ținut seama atât de legătura interioară, cât și de cea exterioară dintre firi, ca să pună în evidență îndumnezeirea omului în Hristos

În al doilea rând, se pretinde că deificarea ar reprezenta o noțiune soteriologică care și-ar avea originea în rândul religiilor orientale grecești (panteiste). În realitate, deificarea rămâne profund înrădăcinată în viața și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, așa cum ne-a arătat El Însuși pe Muntele Taborului, atunci când „fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina", după cuvântul Evangheliei (Matei 17, 20). Acest eveniment remarcabil din viața terestră a Mântuitorului ne arată că firea omenească poate deveni, prin lucrarea Duhului Sfânt și a energiilor necreate, atât de transparentă, încât poate străluci ca lumina. Mai mult chiar, după înviere, Mântuitorul trece cu trupul prin ușile încuiate și arată lui Toma semnul rănilor din mâna și coasta Sa, ca acesta să constate ca nu este vorba de duh, ci de carne și oase. Și cu toate că moartea și

învierea Domnului au transfigurat atât de profund firea Sa omenească, încât a putut trece cu ea prin ușile încuiate, totuși firea omenească rămâne integră, fiindcă Domnul s-a arătat ucenicilor în mod sensibil. Mântuitorul Însuși ne arată că materia poate fi spiritualizată prin puterea Divinității Sale, începând încă de aici, de pe pământ. Este greu să înțelegem modul în care umanizarea ar putea conferi firii umane a Mântuitorului calități necreate, ca să treacă cu ea prin ușile încuiate, încă din timpul activității Sale pământești. Chiar și Catehismul catolic vorbește despre transfigurarea taborică a Domnului în termenii spiritualității răsăritene.[6] Ni se pare extrem de subiectiv să treci cu vederea acest eveniment capital din viața Mântuitorului, numai din dorința de a discredita noțiunea de deificare. Noțiunea de „umanizare" constituie o adevărata infirmare a Revelației divine, fiindcă refuză să recunoască faptul că deificarea a constituit scopul suprem al întregii activități a Mântuitorului Iisus Hristos, încă din timpul vieții Sale pământești.

În al treilea rând, deificarea nu înseamnă anularea omului, așa cum se pretinde, fiindcă se întemeiază pe golirea de sine a Fiului lui Dumnezeu, ca să se facă om. Kenoza constituie dovada că deificarea este expresia celui mai profund respect față de om, fiindcă Fiul lui Dumnezeu s-a autolimitat de bună voie, ca să nu desființeze omul ca atare. Așa cum o mamă se coboară la nivelul de înțelegere al copilului ei, ca să poată vorbi cu el, tot așa și Fiul lui Dumnezeu s-a golit de sine ca Dumnezeu, ca să poată comunica cu oamenii. Dar după cum o mama nu renunță la calitatea ei de mama, ca să poate înalța copilul spre vârsta maturității ei, tot astfel și Fiul lui Dumnezeu nu renunță la Dumnezeirea Sa, în smerenia Sa, ca să poate înalța omul spre măsura desăvârșirii Sale. Dumnezeu rămâne nemișcat după natura Sa divină, dar se mișcă ca persoană. Dumnezeu se mișcă rămânând nemișcat, ca să iasă în întâmpinarea omului și să-l mântuiască. În virtutea comuncării însușirilor dintre

[6] *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame, Paris, 1992, p. 122.

cele două firi ale Mântuitorului, se poate spune că Dumnezeu s-a umanizat pentru ca omul să se îndumnezeiască. Nu există deificare fără umanizare. Umanizarea lui Dumnezeu, prin întrupare, este condiția necesară a deificării omului în Hristos. Opoziția dintre umanizare și deificare reprezinta o falsă problemă, provocată de absența referirii la kenoză și întrupare.

II

Dar să vedem acum, care sunt obiecțiile noastre față de noțiunea de umanizare, așa cum a fost ea concepută de raportul amintit. În primul rând, trebuie subliniat că raportul atacă cu o rară virulență noțiunea de deificare, fiindcă optează în mod unilateral pentru „hristologia de jos", pe care o transformă în principiu de interpretare a vieții și activității Mântuitorului Hristos, în detrimentul „hristologiei de sus". În virtutea acestui criteriu, „hristologia de jos" sparge unitatea persoanei Mântuitorului Hristos, pe care o divizează între un Iisus al istoriei și un Hristos al gloriei, ca și cum am avea de-a face cu două ipostaze diferite. În legătura cu Iisus al istoriei, ni se spune că „El este un om care a viețuit într-un context istoric și a murit după ce și-a călăuzit existența proprie în cadrul evoluției istoriei".[7]; că „trebuie să punem în evidență bogățiile nenumărate ale umanității lui Iisus Hristos mai bine decât am făcut-o în trecut, fiindcă ea ilustrează și lămurește, în gradul cel mai înalt, măsura ultimă și esența concretă a omului"[8]; sau că „este deplin legitim să reconstruim o imagine istorică a lui Iisus și să punem în evidență și să verificăm faptele care privesc existența istorică a lui Iisus".[9] Hristologia de jos vrea să ne spună astfel că Iisus al istoriei a fost simplu om pe toată durata activității Sale pământești.

[7] Antonio Olmi, *op. cit.*, p. 28.
[8] *Ibidem*, p. 31.
[9] *Ibidem*, p. 49.

Raportul consideră că hristologia de jos se înâlnește cu hristologia de sus numai atunci când Iisus al istoriei se înalță la cer, pentru a deveni Hristos al gloriei. Din acest moment, raportul poate declara că „identitatea substanțială și radicală dintre Iisus pământesc și Hristos glorios face parte din esența mesajului evanghelic". „O cercetare hristologică care s-ar limita numai la Iisus al istoriei ar fi incompatibilă cu esența și structura Noului Testament". „Orice hristologie autentic creștină trebuie să-și fixeze privirea asupra unității esențiale dintre Iisus terestru și Hristos înviat".[10] Dar nu putem trece cu vederea faptul că identitatea substanțială și radicală dintre Iisus al istoriei și Hristos al gloriei se realizează numai dincolo, în lumea supranaturală, care rămâne radical delimitată de lumea naturală. Ruptura dintre lumea naturală și cea supranaturală este atât de profundă, încât disociază cele două firi ale Mântuitorului.

În al doilea rând, raportul face abstracție de întruparea lui Dumnezeu și consideră că deificarea nu constituie un proces duhovnicesc care începe aici jos, în hotarele lumii naturale, ci reprezintă un fenomen care privește exclusiv lumea supranaturală, o dată cu învierea Domnului din morți. Căci, „dominând cu învierea Sa coruptibilitatea inerentă primului Adam, Hristos, care a devenit în plămada lui „trup spiritual" prin excelență, ne-a deschis împărăția incoruptibiliății. De aceea, El este „al doilea Adam", căruia îi sunt supuse toate și care poate să-și supună toate lucrurile".[11] Departe de a mai fi înțeleasă ca un proces care începe potențial aici, pe pământ, și se desăvârșește plenar dincolo, în cer, divinizarea Mântuitorului este rezultatul unei transformării subite, care se produce instantaneu în momentul învierii Domnului din morți și al glorificării Sale de către Tatăl. Căci „Tatăl este cel care umple cu Duhul Sfânt umanitatea lui Hristos înviat, pentru ca ea să îmbrace forma Fiului glorios, după ce a cunoscut forma de rob".[12] De altfel, chiar expresia pe care o întâlnim în raport:

[10] *Ibidem*, p. 30.
[11] *Ibidem*, p. 48.
[12] *Ibidem*, p. 49.

„umanizarea atinge punctual ei culminant în divinizare"[13], arată că divinizarea sau deificarea urmează umanizării și constituie o stare care nu își are locul exclusiv în lumea supranaturală. Dar ruptura radicală dintre lumea naturală și cea supranaturală îl obligă pe Hristos să rămână izolat în cadrul lumii supranaturale, cu trupul Său glorificat, fără să fie prezent, în Duhul Sfânt, și în cadrul lumii naturale. De aceea, relația dintre Hristos și cosmos este concepută în termeni de supremație și dominație, ca exterioară lumii naturale, fără să se țină seama de faptul că întreaga creație este îndumnezeită potențial în Hristos, înălțat și glorificat în cer, la dreapta Tatălui.

În al treilea rând, raportul pornește de la autonomia creației față de Creatorul ei și face abstracție de comunicarea reală și personală a Domnului cu lumea prin harul necreat. Datorită acestui fapt, opera de răscumpărare a Mântuitorului Hristos dobândește o semnificație aparte în raport cu Sine însuși și cu credincioșii. Opera de răscumpărare nu mai este considerată ca mijloc prin care Mântuitorul Hristos deifică progresiv firea Sa omenească, prin actele istorice ale întrupării, jertfei, învierii sau înălțării Sale cer, în virtutea harului necreat, și nici ca mijloc prin care Mântuitorul atrage credincioșii în procesul renașterii lor spirituale. Dimpotrivă, opera de răscumpărare se realizează prin intermediul grației sacramentale, ca grație creată, care potențează voința credinciosului, ca să dobândescă merite justificatoare. După cum arată raportul, opera de răscumpărare înseamnă: „merit, satisfacție, sacrificiu și cauză eficientă".[14] Dar prin simpla potențare a voinței lui, fără renaștere spirituală prin moarte și înviere tainică cu Hristos Însuși, în Duhul Sfânt și Biserică, omul nu poate lupta singur împotriva forțelor iraționale, agresive și violente cu care se confruntă în viața lui interioară. Umanizarea separată de deificare va adânci inevitabil criza spirituală a creștinismului contemporan, fiindcă transformă credința în viața veșnică

[13] *Ibidem*, p. 66.
[14] *Ibidem*, p. 45.

într-o simplă speculație intelectuală, lipsită de temeiul real al comunicării directe cu Dumnezeu și al experierii Sale prin harul necreat.

Desigur, motivul pentru care nu se poate vorbi de o comunicare reală a lui Dumnezeu cu creatura Sa se datorează faptului că Dumnezeu nu se poate coborî la oameni. Despre acest subiect, raportul spune că „deși impasibilitatea lui Dumnezeu s-ar putea concilia cu pasibilitatea Sa față de oameni, fiindcă altfel Dumnezeu ar rămâne indiferent față de creatura Sa", totuși declară că „ hristologia Bisericii nu va consimți niciodată să afirme că Hristos ar fi pasibil după Divinitatea Sa",[15] ca și cum Hristos ar fi numai substanță divină impasibilă, fără să fie în același timp și Persoană iubitoare. Dar adevăratul motiv pentru care Dumnezeu nu poate coborî la oameni constă, așa cum am arătat, în autonomia creației față de Dumnezeu, pe care raportul o invocă în termenii următori: „trebuie să se atribuie omului și lumii o autonomie relativă, datorită statutului ontologic al cauzelor secunde. O astfel de autonomie se întemeiază pe relația creaturii cu Dumnezeu Creatorul și trebuie să se recunoască științelor o libertate justă și să împroprieze, în mod pozitiv, accentuarea antropologică a epocii noastre".[16] Este adevărat că raportul cere credicioșilor să depășească autonomia, fiindcă „transcendența este caracteristică persoanei umane"[17], dar starea de autonomie incipientă nu ține seama de două lucruri importante.

Mai intâi, se uită că omul nu este o ființa pur naturală, închis în autonomia lumii, ci este zidit după chipul lui Dumnezeu și menit să se ridice la asemănarea cu Dumnezeu, prin suflarea de viață a harului divin, ca să se poată împărtăși de nemurirea Creatorului. Taina omului nu rezidă numai în el însuși, ci, înainte de toate, în Dumnezeu. Constituția dihotomică

[15] *Ibidem*, p. 66.
[16] *Ibidem*, p. 66.
[17] *Ibidem*.

a omului, ca trup și suflet, scoate în evidență rolul care i-a fost atribuit de Dumnezeu, ca să fie inel de legătură între lumea naturală și cea supranaturală. Apoi, trebuie să avem în vedere că Duhul Sfânt n-a fost împărtășit la creație numai omului, ci și creației întregi, fiindcă Duhul lui Dumnezeu se purta peste ape de la începutul creației, așa cum relatează cartea Genezei încă din primele ei versete (1, 2). Această prezență a Duhului în creație vrea să arate că omul și creația sunt meniți să devină cer nou și pământ nou în Împărăția lui Dumnezeu. Separația dintre lumea naturala și cea supranturală nu are nimic comun cu Revelația divină, unde naturalul nu este niciodată separat de supranatural. Interpretată în perspectiva autonomiei, transcendența lasă impresia că reprezintă o violare a libertății naturale a omului.

S-a crezut multă vreme că prezența lui Dumnezeu în creație ar constitui un obstacol în calea progresului științelor naturale, așa cum consideră și raportul nostru. Iată însă că marii fizicienii ai lumii contemporane, care au pătruns cu gândirea lor în realitatea lumii subatomice, au ajuns la concluzia că în spatele universului se află „ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă".[18] Este interesant de amintit că această ordine supremă a universului, la care se referă fizicienii contemporani, constituie o strălucită confirmare a „ordinii armonioase" a universului (*kosmou panarmonios sintaxis*) de care ne vorbește Sfântul Atanasie cel Mare, după cum vom vedea imediat. Astfel, trecând cu vederea datele fundamentale de ordin biblic, patristic și științific, pe care le are la dispoztie, raportul nostru așază antropocentrismul și autonomia culturii secularizate la temelia considerațiilor lui

[18] Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, Harisma, București, 1992, p. 57.

hristologice, pentru a justifica opoziția dintre noțiunea de umanizare și deificare. Această opoziție este extrem de gravă, fiindcă îl lipsește pe om de speranța creștină în viața de dincolo, de transfigurarea interioară a credinciosului în Hristos, care reprezintă suportul ei real și personal.

III

Poate că și teologia răsăriteană ar fi împărtășit o hristologie asemănătoare cu cea a raportului nostru, dacă nu ar fi intervenit salutar, la vremea sa, Sfântul Atanasie cel Mare. El a întreprins o operă de reconstrucție cosmologică care i-a permis să depășească opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă a gândirii antice și să elimine astfel piedica de netrecut din calea coborârii lui Dumnezeu la oameni și a întrupării Sale. Pe temeiul Revelației divine, marele alexandrin a pornit de la „Logosul prin care toate au fost făcute" (Ioan 1, 1) și a ajuns la concluzia că nu există nimic autonom în creație, adică lucruri sau lumi închise în ele însele - afară de omul care se închide el însuși prin păcat -, ci toate se află în relație reciprocă, datorită relației lor cu Logosul Creator, după bunăvoirea Tatălui și lucrarea necreată a Sfântului Duh. „Căci Cuvântul Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci, păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, după bunăvoirea Tatălui."[19]

Datorită acestei ordini armonioase și relaționale a întregului cosmos în Cuvântul Tatălui, teologia răsăriteană a putut să depășească opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă,

[19] Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Col. PSB, 15, EIBMO, București, p. 89.

pentru a pune în evidență două lucruri extrem de importante. Mai întâi, este vorba de dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos. Pentru gândirea biblică și patristică, Hristos nu se înalță la cer numai cu trupul său individual, ci cu întreaga creație, fiindcă spațiul nu rămâne exterior trupului lui Hristos, ci constituie structura interioară a întregii creații în Hristos, ca Logos Creator și Răscumpărător, în virtutea energiilor create și necreate. Nu există nici o autonomie care să limiteze dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos, fiindcă Mântuitorul a îndumnezeit potențial, în Sine, întreaga creație. Dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos depășește dihotomia artificială dintre lumea naturală și cea supranaturală și arată că toate lucrurile se recapitulează, prin Biserică, în Hristos Însuși (Efeseni, 1, 10).

Apoi, această ordine relațională a universului arată că opera de răscumpărare înfăptuită de Mântuitorul constituie mijlocul prin care Hristos Însuși coboară în ființa credincioșilor, ca să-I înalțe la comuniunea de viață veșnică cu Tatăl, în Duhul Sfânt. Trupul și Sângele Domnului devin cu adevărat sfințitoare doar în măsura în care credinciosul îl poartă în sine pe Hristos însuși, ca persoană, prin Duhul Sfânt, în virtutea harului necreat. Apostolul Pavel nu vorbește niciodată despre moartea și învierea lui Hristos, în mod speculativ, ci numai de Hristos cel răstignit și înviat în mod personal, fiindcă opera de răscumpărare nu se detașează niciodată de Persoana Mântuitorului și ea constituie mijlocul prin care vine în noi, ca să ne înalțe la viața de comuniune veșnică a Sfintei Treimi (Ioan 17, 21). Acesta este motivul pentru care Mântuitorul spune: „Cel ce mănâncă și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru el" (Ioan 6, 57), iar Apostolul adaugă la rîndul său: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20). Numai prin lucrarea sinergetică dintre Hristos și noi, întemeiată pe viață de rugăciune, asceză și filantropie sau luptă pentru dreptate socială, putem transforma egoismul și iubirea de sine în comuniune și iubire față de Dumnezeu și semeni, după chipul Treimii mai presus

de fire. Comuniunea se întemeiază pe legătura indisolubilă dintre esență și persoană, în cadrul unui proces duhovnicesc, de îndumnezeire sau transfigurare, care începe aici, pe pământ, și sfârșește în cer, dincolo de orice separație artificială între lumea naturală și cea supranaturală. Acest proces duhovnicesc nu anulează omul, fiindcă aici pe pământ are caracter potențial, devenind plenar doar la Parusia Domnului.

Fără acest proces de îndumnezeire, care nu cunoaște bariera artificială dintre natural și supranatural datorită energiilor necreate, credincioșii nu vor fi niciodată capabili să facă experiența eliberării lor spirituale și să guste din frumusețea inefabilă a vieții divine la care suntem chemați în Hristos. Această experiență înnoitoare din ființa credincioșilor constituie cel mai puternic obstacol în calea exploziei de violență și agresivitate la care asistăm astăzi. Umanizarea fără deificare poate duce la rezultate opuse așteptărilor, fiindcă adâncește continuu procesul de secularizare, care îl depărtează pe om de Dumnezeu și îl lasă pradă instinctelor dereglate de patimi. Oscilația dintre umanizare și deificare constituie o falsă problemă, cu consecințe deosebit de grave pentru om și societate.

IV

În concluzie, putem spune că ofensiva raportului împotriva noțiunii de deificare reprezintă o diversiune menită să justifice înlocuirea deificării cu noțiunea de umanizare. Sub pretext că termenul de deificare ar promova confuzia dintre cele două firi ale Mântuitorului, raportul disociază Divinitatea Mântuitorului de Omenitatea Sa, pentru a susține, în virtutea hristologiei de jos, că rolul Său, ca Iisus al istoriei, a fost cel de a umaniza și potența voința omului, pentru ca apoi, în numele hristologiei de sus, să vorbească despre trupul înviat al Domnului, ca trup divinizat și glorificat. Datorită priorității pe care o conferă hristologiei de jos, față de cea de sus, raportul poate

C-da 211 coala 3

respinge noțiunea de deificare; dar umanizarea omului, fără autentica lui deificare în Hristos, care începe aici, jos, constituie o falsă dilemă, fiindcă închide omul în lumea naturală și îl împiedică să facă experiența reală a transfigurării și speranței în înviere și nemurire. Dornic să iasă în întâmpinarea „accentuării antropologice a epocii noastre", raportul cedează în fața secularizării, care îndepărtează omul de Dumnezeu, în vreme ce acesta are nevoie, mai mult ca niciodată, de adierea eternității și a nemuririi, spre care tinde firesc, ca ființă zidită după chipul lui Dumnezeu.

Teologia răsăriteană nu a confundat niciodată cele două firi ale Mântuitorului între ele și nici nu le-a separat, ci a considerat permanent că Mântuitorul rămâne Dumnezeu și om pe pământ, după cum rămâne Dumnezeu și om în cer. Datorită acestui fapt, teologia patristică ține împreună hristologia de sus cu cea de jos, sau umanizarea cu deificarea, arând că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezească. Credinciosul se găsește implicat astfel într-un proces de transfigurare și creștere duhovnicească, care începe potențial aici, pe pământ, ca să facă astfel experiența nemuririi și a vieții divine inefabile, despre care ne vorbește Apostolul Pavel în termeni atât de înălțători: „ceea ce ochii nu au văzut, urechile nu au auzit și la inima a omului nu s-a suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El"(I Cor. 2, 59). Procesul de deificare a omului în Hristos, care începe potențial pe pământ și se desăvârșește în cer, are caracter dinamic și arată că omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, este chemat să se înalțe la asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos.

După pilda marilor Părinți ai Bisericii, ca Vasile cel Mare sau Atanasie cel Mare, teologia răsăriteană a luat în considerație contextul cultural al lumii, care evoluează de la epocă la epocă. În fiecare epocă, teologia trebuie să medieze între Revelația divină și cultura vremii, ca să culeagă selectiv, din cuprinsul ei, elemente care pot contribui la edificarea duhovnicească și

teologică a credincioșilor, în Hristos. Dar teologia răsăriteană n-a renunțat niciodată la „teandria" indisolubilă a Mântuitorului Iisus Hristos, fiindcă scopul ei nu este să devină prizoniera istoriei și a ordinii naturale, ci să înalțe omul la asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos. Centralitatea lui Hristos, ca Dumnezeu și Om, constituie piatra de temelie pe care se întemeiază Biserica, ca să poată înfrunta forțele iraționale cu care se confruntă astăzi omul, mai mult ca niciodată, și să constituie sarea pământului și lumina lumii, Biserică pe care nici porțile iadului nu o vor putea birui.

Apoi, mai trebuie subliniat că noțiunea de umanizare este rezultatul unor tendințe conservatoare, care reprezintă o adevărată sfidare la adresa deschiderii ecumenice a Vaticanului II față de valorile spirituale ale creștinismului răsăritean. Deschierea ecumenică a acestui Conciliu este rezultatul efortului considerabil depus de unii dintre cei mai cunoscuți teologi catolici ai veacului al XX-lea, ca Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac sau Karl Rahner, și, cu toată opoziția pe care o poate întâmpina din partea forțelor conservatoare, ea are caracter ireversibil. Există numeroși teologi catolici, ca André Halleux, Jean M.G. Tillard sau Jean Lison, care caută să valorifice noțiunea de deificare în folosul propriei lor Biserici, arătând că „prima sarcină ecumenică a teologiei catolice constă mai puțin în a propune recunoașterea propriilor valori Ortodoxiei, cât de a descoperi pentru ea complementaritatea pe care le-o aduce tradiția patristică a Răsăritului".[20] Această complementaritate cere ca relația exterioară dintre cele două firi ale Mântuitorului să fie însoțită și de o legătura interioară, pentru ca Iisus Hristos să rămână Dumnezeu și om nedespărțit atât pe pământ, cât și în cer.

Am dori să mai adăugăm că noțiunea de umanizare rămâne potrivnică nu numai Conciliului II Vatican, dar și decla-

[20] André Halleux, *Palamisme et scolastique*, „Revue Théologique de Louvain", 1973, Fasc. IV, p. 442.

rațiilor Papei Ioan Paul al II-lea, care recunoaște, în scrisoarea pastorală „Orientale lumen", că „doctrina Părinților capadocieni asupra deificării a pătruns în tradiția tuturor Bisericilor orientale și constituie patrimoniul lor comun. Ea se poate rezuma în cuvintele pe care Sfântul Irineu de Lyon le-a exprimat încă din secolul al II-lea: „Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul, la rândul său, să devină fiu al lui Dumnezeu". Remarcabil este însă faptul că Papa cunoaște foarte bine: „ deificarea începe pe pământ"[21]; dar în loc să ia poziție împotriva acestui fapt, așa cum procedează raportul pe care l-am studiat, declară că deificarea face parte din patrimoniul Bisericii universale[22] și „ ne ajută să înțelegem mai complet și mai deplin experiența creștină și să dăm un răspuns integral așteptărilor omului contemporan"[23]. Tradiția palamită este singura susceptibilă să răspundă sfidării pe care secularismul modern o adresează creștinismului[24].

Într-adevăr, deificarea, ca proces de renaștere spirituală a omului în Hristos, constituie cel mai bun răspuns la tendința

[21] *Orientale lumen*, Torino, 1995, p. 11.

[22] *Ibidem*, p. 4.

[23] *Ibidem*, p. 9.

[24] André Halleux, *op. cit.*, p. 438. Considerațiile lui André Halleux asupra palamismului, în lumina deschiderii aduse de Vatican II față de valorile creștinismului răsăritean, sunt extrem de concludente. El arată mai întâi că „Dumnezeu al lui Palama nu este Dumnezeul filosofilor și savanților, Dumnezeu ca substanță, ci Dumnezeul iubirii personale. Dumnezeu Tatăl se descoperă liber omului, prin Cuvântul Său, în Duhul Sfânt, dacă omul îl primește cu credința și vederea inimii curate. Iconomia mântuirii se desfășoară în cuprinsul unei istorii sfinte, în care își face apariția păcatul, dar care are în centrul ei întruparea Cuvântului, principiul deificării creștine, la care se participă în Biserică, prin Botez și Euharistie. Viziunea lui Dumnezeu, simplă revelație experimentală a transformării sacramentale, poate fi anticipată înaintea de înviere de obște, în lumina taborică, slava necreată a frumuseții divine, care transcende simțurile și spiritul și revarsă peste ele prezența sa beatifică" (p. 412). Halleux recunoaște că „palamismul depășește definitiv esențialismul și dualismul filosofiei grecești, pentru care Dumnezeu este un principiu necesar. Unul supraesențial, iar omul este un intelect chemat să contemple arhetipurile imuabile ale lumii pământești. Chiar dacă scolasticii n-au reușit întotdeauna să integreze valorile biblice fundamentale în sistemul rațional al „summelor" teologice, cum ar fi esențialismul teologiei latine, rămânea totuși profund atașați acestor valori (p. 416)". „Poate că doctrina scolastică a grației, spune el, păstrează mai bine decât palamismul transcendența lui Dumnezeu și explică mai bine inserția harului divin în om; dar numai palamismul pune plenar în evidență realitatea de comuniune a grației" (p. 434). Lucrurile au apucat pe un făgaș diferit în Occident, unde "păcatul mortal al scolasticii a fost acela că a spart sinteza patristică vie dintre rațiune și credință sau dintre natură și har. Față de încederea excesivă a scolasticii în forțele umane avea să apară răspunsul fideismului tragic al Reformei, pentru ca apoi, într-un nou reflux, umanismul iluminist avea să dea naștere ateismului contemporan, autodeificarea omului golită de autentica ei deificare creștină" (p. 435). Dacă palamiții insistau asupra energiilor necreate, au procedat astfel pentru a arăta că participarea la slava taborică înseamnă să devii cu adevărat „dumnezeu" prin har, fiindcă această energie este eternă și necreată; în schimb, deificarea va rămâne o metaforă pioasă atâta vreme cât harul divin va fi redus la o formă creată în afara caracterului etern și necreat al energiilor divine; ei procedau astfel pentru a pune în relief realismul deificării: prin întruparea Cuvântului, Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină „dumnezeu". Palamismul susține că energiile divine sunt distincte de esența divină, pentru ca să îndepărteze orice bănuială de panteism: căci a participa după esență înseamnă a fi deoființă (*omousios*) cu Dumnezeu, pe când *theosis* înseamnă a fi îndumnezit prin har (p. 416). „Grația creată a fost transformată într-un obiect incapabil să îndeplinească funcția lui unifiantă, fiindcă a fost separată de izvorul ei, prin distanța infinită care separă creatura de Creatorul ei" (p. 425). În timp ce patristica orientală situează harul la nivelul mult mai profund al restaurării chipului lui Dumnezeu în om, teologia scolastică considera că grația se plasează în categoria acțiunii" (p. 426). Dacă palamismul a insistat atât de mult asupra caracterului etern și necreat al energiilor, a făcut aceasta pentru a concilia axioma esenței (divine) incomunicabile cu afirmația biblică a vederii nemijlocite a lui Dumnezeu ca persoană" (p. 438). Dar personalismul biblic și patristic răsăritean își descoperă adevărata lui valoare în confruntarea pe care a angajat-o cu o cultură secularizată. „Revendicarea de către rațiune a autono-

omului contemporan de a se preocupa numai de valorile materiale ale lumii în care trăiește, uitând de importanța valorilor spirituale pentru viața lui sufletească. Este adevărat însă că și Catolicismul dispune de valori proprii, care sunt de mare importanță pentru viața și misiunea Bisericii Ortodoxe, cum ar fi misiunea, etica, ordinea și disciplina sau interesul față de științele naturale și multe altele. Avem nevoie de un dialog constructiv, care să promoveze schimbul de valori între Bisericile

noastre, pentru a depăși obstacolele teologice și spirituale care ne despart și pentru a face față sfidării care vine din partea culturii secularizate. Această cultură are aspecte pozitive, fiindcă a dat naștere unui progres științific și tehnic fără precedent, care se află la baza civilizației moderne, dar are și aspecte devastatoare din punct de vedere spiritual și moral, față de care deificarea joacă rol de antidot. În această lumină, rândurile de față vor să se constituie într-o pledoarie pentru dialog și reconciliere.

miei ei față de credință marca, pentru Catolicism, ca și pentru Ortodoxie, începutul unei mari mișcări de secularizare", spune Halleux. Începută în școlile de pe lângă catderale și la universitatea din Constantinopol, această mișcare s-a revărsat în umanismul păgân, care nega supranaturalul, după ce îl izolase în sfera necunoscutului. Dar aici căile Occidentului și ale Orientului aveau să se separe. Biserica bizantină medievală a știut să reziste tentației de a recurge la valorile vechii filosofii datorită mediilor monastice, care manifestau suspiciune față de ea. Nu există rațiune pură, spunea Palama: ea (rațiunea) este sau orbită de păcat, sau transfigurată prin credință, singura capabilă să cunoască pe Dumnezeu. Nemulțumiți să corecteze dualismul antropologic al adversarilor lor platonizanți, adepții lui Palama au refuzat să considere omul drept o natură rațională autonomă, în afara vocației lui autentice, pe care n-o descoperă decât în Hristos. Prin fermentul unui veritabil umanism creștin, palamismul a știut să evite o schismă de tip protestant a Bisericii răsăritene și să-i asigure vigoarea spirituală necesară ca să supraviețuiască în noaptea îndelungatei dominații otomane (p. 434).

TREI ASPECTE ALE COMUNIUNII ÎN TEOLOGIA RĂSĂRITEANĂ. COMUNIUNE, APOFATISM, ENERGIE

I

Cultura contemporană folosește două noțiuni extrem de importante pentru definirea omului și a societății, cea de individ și cea de colectiv. Prima noțiune a dat naștere concepției individualiste, care așază interesele individului deasupra societății, pe când cea de a doua a pus în circulație colectivismul, care subordonează interesele individuale celor sociale. Din cauză că una dintre aceste noțiuni promovează iubirea de sine în detrimentul iubirii de aproape, iar alta ar vrea să vorbească despre iubirea de aproapele, fără să aibă în vedere iubirea de sine, ca identitate a ființei umane, mulți se gândesc la o a treia cale, capabilă să depășească opoziția dintre individualism și colectivism. Noi considerăm ca aceasta cale a fost descoperită de Sfântul Vasile cel Mare, cu un mileniu și jumătate în urmă, atunci când a elaborat doctrina creștină despre Sfânta Treime.

Individualismul și colectivismul nu sunt noțiuni noi, ele își au originea îndepărtată în substanțialismul gândirii antice, care făcea deosebire între esența concretă a individului (*cath'hekaston*), și esența generală a lucrurilor (*cath'holon*), cu impact negativ asupra învățăturii creștine despre Sfânta Treime. Individualismul anula natura comună Divinității, pe care o diviza în trei entități diferite, după numele Tatălui, al Fiului și al Duhului

poate depăşi decalajul enorm dintre progresul ştiinţific şi cel spiritual-moral al lumii contemporane.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. *Catehismul Bisericii Catolice*, Buc., 1993, p. 77.
2. Paul Poupard, Main, *Foi et culture dans les mutations de notre temps*, Doc. Cath. Nr. 2112/1995, p. 262.
3. *Ibidem*, p. 264.
4. *Conseil Oecuménique des Eglises*, Canberra, 1990, Dossier à l'usage des sections, p. 1.
5. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalie, vol. III, p. 329.
6. Jean Guitton, *Dumnezeu şi ştiinţa*, Buc., 1992, p. 75.
7. *Ibidem*, p. 114.

COSMOLOGIA AUTONOMĂ ŞI COSMOLOGIA TEONOMĂ

UN NOU ASPECT AL TEOLOGIEI ROMÂNEŞTI

Este un fapt binecunoscut că societatea europeană contemporană este profund confruntată cu fenomenul secularizării care duce inevitabil la criză spirituală. Într-un document pregătitor al unei adunări consacrate noţiunii de păcat, la care am participat de curând, se spun următoarele: "criza conceptuală şi practica păcatului e un aspect particular al unei crize mai ample care se referă la limbajul religios, precum şi la conţinutul şi expresia socială a credinţei. Categoriile tradiţionale ale experienţei religioase, născute în interiorul unei lumi mistico-sacrale, au devenit extrem de nesemnificative pentru omul contemporan. Trebuie recunoscut că în timpul nostru există simptomele unei disoluţii a universului religios. Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în propria sa autosuficienţă, fără nici o deschidere către transcendent"[1].

Dacă am căuta să interpretăm această criză spirituală atât de gravă a societăţii europene, s-ar putea spune că ea este rezultatul unei greşeli fatale a teologiei creştine, care a sfârşit prin a confunda transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa lui Dumnezeu din creaţie. Această absenţă a lui

Dumnezeu din lume a provocat, așa cum se arăta în documentul pregătitor amintit, disoluția universului religios, autosuficiența imanentă a omului și refuzul transcendenței divine. Dar trebuie subliniat că aici ne găsim doar în fața unor consecințe de ordin spiritual care sunt rezultatul unui proces mai îndelungat, care își are obârșia în teologia prescolastică a secolului al V-lea, începând cu Fericitul Augustin. Acest ilustru părinte al Bisericii apusene, tot atât de ilustru ca și Origen, în Răsărit, a dezvoltat o cosmologie creștină făcând apel la așa-zisele *"rațiuni seminale"*, de inspirație neoplatonică, care se consideră că ar fi conținut în *ele însele* întreaga dezvoltare a universului.

Fericitul Augustin declară în mod expres că "așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel, lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență ca într-o cauză a lor"[2]. Astfel, prin raport cu Dumnezeu, care este considerat drept cauza primă a tuturor lucrurilor, aceste rațiuni seminale dobândesc caracterul unor adevărate cauze secunde care se interpun între creatură și Creator. De aceea, Dumnezeu nu mai acționează direct asupra lumii, de unde și absența lui Dumnezeu din creație, ci prin intermediul acestor rațiuni seminale care funcționează independent de Dumnezeu. Nu este de mirare dacă uneori s-a afirmat că printr-o astfel de cosmologie autonomă în raport cu Dumnezeu, Fericitul Augustin ar fi devansat cu multe secole evoluționismul științei moderne.

Teologia scolastică, începând cu secolul al XI-lea, a preluat ideea acestor rațiuni seminale, numai că, de această dată, sub influență aristotelică, le-a prezentat ca pe niște cauze secunde care scot și mai mult în evidență caracterul autonom al universului față de Creatorul său. Chiar într-un catheism recent, (cunoscut sub numele de

"noul catheism al Bisericii Catolice"), se spune în mod expres, că: "Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor, ci și demnitatea de a acționa prin ele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera astfel la împlinirea scopului urmărit de El (Dumnezeu)"[3]. În felul acesta, diferit de legea comuniunii, întemeiată pe existența unui lucru în alt lucru, prin legătura internă a Duhului, aici ne găsim în prezența unei concepții mecaniciste bazate pe existența lucrului în sine și prin legăturile exterioare dintre cauză și efect, care face abstracție de orice prezență a lui Dumnezeu în universul fizic și fundamentează autonomia lumii fizice în raport cu Dumnezeu. Lumea se dezvoltă prin ea însăși.

Desigur, trebuie să recunoaștem că în această concepție cosmologică autonomă, de proveniență creștină, ordinea supranaturală nu era considerată ca fiind opusă ordinii naturale, dimpotrivă, avea rolul să contribuie prin grația divină la perfecționarea naturii (*gratia naturam perficit*). Din nefericire însă, epoca iluministă a modificat sensul autonomiei pe care creația o avea în teologia apuseană, și, din autonomie care recunoștea existența lui Dumnezeu și rolul Său providențiator față de creație, a transformat-o în autonomie care se opune și neagă existența lui Dumnezeu, ba chiar consideră orice intervenție a ordinii supranaturale în ordinea naturală ca o violare a acesteia, punând astfel bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă, cu tot cortegiul de consecințe negative pentru viața lui morală.

Este adevărat că iluminismul și cultura lui au avut marele merit de a promova drepturile omului, democrația sau dezvoltarea științei și teologiei, în opoziție cu inchiziția medievală, spre folosul omului, de cele mai multe ori. Dar această cultură iluministă s-a aplecat cu precădere asupra lumii naturale exterioare, uitând de viața spirituală a omului și dând naștere astfel crizei spirituale

a societății contemporane, ca și procesului de desacralizare a ei.

Luând în considerație consecințele unei concepții cosmologice de factură autonomă, care a săpat la temelia religiei și mai ales tendința antropocentrică promovată de o astfel de concepție cosmologică, care a așezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că "față de încrederea excesivă în forțele umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forța grației divine), "sola gratia", pentru ca apoi, într-un nou reflex, umanismul iluminist avea să dea naștere ateismului contemporan, adică al autodeificării omului lipsit de o autentică deificare creștină"[4]. La rândul său, un teolog ortodox român, referindu-se la autonomia rațiunii, ca rezultat al autonomiei creației, spunea cât se poate de concludent că "eu nu cred în puterea rațiunii umane. Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i și dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a reîntors la ea, reluând păcatul de la capăt"[5].

Teologia răsăriteană vorbește și ea despre rațiuni ale creației, dar nu este vorba de rațiuni seminale care funcționează autonom și independent față de Dumnezeu, ci de o multitudine de rațiuni care își au centrul lor de gravitate, prin Duhul Sfânt, în Rațiunea supremă sau Logosul creator, prin care toate s-au făcut. Diferit de o cosmologie autonomă, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în universul fizic, Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe urmele Sfântului Irineu de Lyon, ale Sfântului Atanasie cel Mare sau ale Sfântului Vasile cel Mare,

întemeindu-se pe Sfânta Scriptură (Geneză I, 2; Înțelepciunea lui Solomon 12, 1) și nu pe filosofia elină, consideră că Duhul Sfânt "nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență pe fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate lucrurile. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștință faptele săvârșite greșit, împotriva rânduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel care are voință deprinsă spre primirea gândurilor dreptei firi. Căci se întâmplă să aflăm dintre barbari și nomazi oameni care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată cu ei"[6]. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară limpede în acest text, în lumina gândirii răsăritene, că rațiunile lucrurilor nu se mișcă autonom în creație, ci ele sunt puse în mișcare de Duhul lui Dumnezeu.

Dar, mai mult decât atât, căutând să precizeze și mai clar relația dintre rațiunea supremă a Logosului divin, Fiul întrupat, și rațiunile creației sau mai bine zis cu raționalitatea creației, în lumina Duhului prezent în toți și în toate, fiindcă Duhul este nedespărțit de Logos, Sfântul Maxim mai adaugă următoarele: "Căci în El (Logosul sau Rațiunea supremă) sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență odată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, *ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului*, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actuale încă nu"[7].

Din cuprinsul acestui text, atât de concentrat și profund, se vede limpede că, pentru teologia răsăriteană,

rațiunile nu trec din starea de potență în starea de act prin puteri care le sunt inerente, adică în mod autonom și independent, ci toate se actualizează prin voința Logosului divin. Mai mult chiar, susținând că Logosul cunoaște rațiunile tuturor lucrurilor înainte de facerea lor, fiindcă în timp ce Creatorul există pururea în mod actual, fiecare creatură își primește existența ei la timpul potrivit, trecând din starea de potență în starea de act atunci când voiește Ziditorul, Sfântul Maxim se ridică, cu multe veacuri înainte, împotriva teoriei evoluționiste a lui Darwin, ca rezultat al unei concepții cosmologice autonome, în care lucrurile sau ființele apar în existență, în mod automat, mecanicist, fără intervenția Creatorului, în virtutea unor cauze iraționale cum ar fi hazardul sau întâmplarea.

În opoziție contrastantă cu această concepție autonomă despre cosmos, care nu vrea să știe de Dumnezeu și transformă omul în sclavul sensualității și al naturii, desfigurându-l din punct de vedere spiritual, Sfântul Maxim se declară, dincolo de controversa dintre creaționism și evoluționism, în favoarea unei creații continue a tuturor lucrurilor din univers, controlată de Logosul divin, ca Rațiune Supremă, care își are punctul ei de plecare în creația inițială (*creatio originalis*) și se va încununa cu creația finală (*creatio finalis*), la Parusia Domnului, prin apariția unui cer nou și a unui pământ nou, adică cu transfigurarea întregii creații în Hristos. *Două cosmologii, două destine, una autonomă, care duce la secularizare, și alta teonomă, care se încununează cu transfigurarea. Atâta vreme cât omul va rămâne sclavul primei dintre ele, al unei cosmologii autonome care face abstracție de Dumnezeu, va trăi permanent sfâșierea lăuntrică dintre tendința lui exterioară de a domina lumea, prin știință și tehnologie, și tendința interioară de a deveni sclavul lumii și al legilor ei naturale, prin lipirea lui de cele sensuale și materiale. Aceasta explică de fapt și enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii*

noastre și regresul spiritual și moral al omului contemporan, adeverindu-se astfel cuvântul Mântuitorului, că omul nu are nimic de câștigat dacă dobândește lumea, dar își pierde sufletul.

Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală și fizică a omului de azi rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingența lumii de aici și să-și dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu. Marele merit al acestei cosmologii teonome constă în faptul că ea permite teologiei creștine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor, ci și ca Logos Creator. Și iată că astăzi, din cauza dizolvării universului religios, la care ne-am referit mai sus, și din cauza crizei ecologice, teologia apuseană, care a fost și mai este încă dominată de cosmologia autonomă a Fericitului Augustin, a început, prin unii dintre reprezentanții ei, să se întoarcă, volens-nolens, la cosmologia răsăriteană care vorbește de Hristos atât ca Logos Răscumpărător, dar și ca Logos creator. Iată ce spune unul dintre ei: "Cu toate că doctrina învierii obliga pe teologii catolici să implice trupul uman în opera răscumpărării, totuși, din cauza dihotomiei dintre natură și har, cea mai mare parte dintre ei evită să asocieze universul fizic la Actul răscumpărător al lui Hristos". Epistolele pauline însă ne orintează atât către Hristos ca Răscumpărător, dar și către Hristos cosmic. Creația și Răscumpărarea sunt unite amândouă în primația lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creației și răscumpărării. "Creația și Răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui Hristos Cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ce conține el și negânditele hotare ale universului infinit sunt incluse toate în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viața, moartea și învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător". "Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele

noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice, și care adesea se desfășoară orbește atunci când este vorba de pământ și natură, mama hrănitoare a întregii umanități, a întregii vieți și culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat în El, prin El și pentru El. Poate că vom ajunge și noi să îmbrățișăm pământul cu brațele noastre întinse ca Hristos, pe lemnul Crucii. O îmbrățișare cosmică universală prin Hristos cosmic"[8]. Pe această cale, teologia apuseană a început să pășească pe calea trasată de un teolog luteran, încă de la Adunarea generală CEB de la New-Delhi, în 1961, și să revină la teologia lui Irineu, a lui Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare sau a Sf. Maxim Mărturisitorul.

Mai devreme sau mai târziu, adevărul triumfă întotdeauna.

Realitatea extraordinară a lui Hristos cosmic, care "prin Duhul Sfânt este în cer și umple tot pământul, este de față pretutindeni și nu este mărginit de nimic"[9], cum declară Sfântul Vasile cel Mare, a jucat un rol primordial în viața neamului nostru și a Bisericii noastre. Datorită faptului că Hristos nu rămâne închis într-o transcendență inaccesibilă, din cauza unei cosmologii autonome (pentru ca în locul Său să apară alți locțiitori pe pământ), ci umple cu prezența Sa atât Biserica, cât și universul, românul L-a simțit aproape de el, că suferă și se bucură cu el, că este cel mai bun prieten al său. Sprijinindu-se cu toată încrederea pe această prezență iubitoare a lui Hristos față de om și creație, prin Biserică, el a reușit să suporte și să depășească încercările la care a fost supus de o istorie nemiloasă pe parcursul a două milenii. Cu toate că a trăit o perioadă îndelungată în provincii separate, totuși prezența lui Dumnezeu în Biserică și în lume a constituit catalizatorul care i-a permis să-și păstreze unitatea spirituală și morală și să se constituie ca stat unitar român.

Tot pe această putere a lui Dumnezeu s-a sprijinit neamul nostru ca să reziste împotriva valurilor de propagandă ateistă dezlănțuite de un regim care avea la dispoziția lui toate mijloacele necesare pentru îndepărtarea omului de Dumnezeu. Noi n-am putut să organizăm cruciade anticomuniste, cum s-a întâmplat în alte părți, dar am ținut bisericile deschise pe tot cuprinsul pământului românesc, prin înțelepciunea Întâistătătorilor Bisericii noastre, prin jertfelnicia preoților și statornicia credincioșilor, ca să păstrăm în mintea și inima românului prin Sfânta Liturghie simțământul prezenței universale a lui Hristos, obstacol de netrecut în calea necredinței.

Iar astăzi, aceeași prezență a lui Dumnezeu în lume, care i-a permis poporului nostru să nu se secularizeze, ci să rămână un popor creștin, ne-a ajutat să introducem religia în școală, să descoperim în semenul nostru pe Hristos și să-l mângâiem în suferința lui, și tot ea ne ajută să luptăm împotriva valurilor de violență, intoleranță și sensualism, care vor să ne sufoce în lumea aceasta, în uitare de Dumnezeu. Ea ne permite să ne concentrăm eforturile, prin zidirea de biserici și refacerea legăturii spirituale dintre credincioși la nivel de parohie, pentru renașterea spirituală și morală a neamului nostru.

Această spiritualitate a neamului românesc, întemeiată pe prezența lui Hristos în Biserică și Creație prin Duhul Sfânt, așa cum o arată plastic bisericile din nordul Moldovei, cu pictura lor exterioară și interioară, nu este produsul întâmplător al imaginației populare, ci se întemeiază în primul rând pe teologia patristică, care, prin conținutul ei spiritual, nu a rămas o teologie mărginită la elite, ci a coborât în ființa poporului nostru, stimulându-i activitatea creatoare.

Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome care se consideră suficientă în ea însăși, spiritualitatea românească, care se adapă la izvoa-

rele adevăratei credințe apostolice, păstrată cu fidelitate de teologia patristică răsăriteană, ne oferă viziunea unei cosmologii teonome, în care omul, cosmosul și Biserica sunt scăldate de razele luminii dumnezeiești necreate care înalță și transfigurează întreaga zidire. Pe această cale, am deschis un nou capitol în teologia noastră ortodoxă, de o valoare excepțională pentru viața și misiunea Bisericii, cel al cosmologiei, ca să putem face față problemelor locale și globale ce confruntă Biserica în lumea contemporană. Mai mult decât atât, această cosmologie răsăriteană ne permite să angajăm un dialog rodnic cu cultura în general și cu știința în special, pentru mărirea lui Dumnezeu și mântuirea omului.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Colocviu despre "Iertarea păcatelor", *Document pregătitor*, Veneția, 1994, p. 5.
2. Fericitul Augustin, *De Gen.* ad. litt I-IX, C. XVII, PL. XXXIV, col. 338.
3. *Noul Catheism al Bisericii Catolice*, Ed. Mane, Paris, 1993, p. 300.
4. André de Halleux, *Palamisme et scolastique*, "Revue Théologique de Louvain", 1965, p. 435.
5. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, București, 1993.
6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*. Filocalie, vol. III, p. 329.
7. *Ibidem.*
8. J.M. Carthy, *Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie*, în "Nouvelle Revue Théologique", nr. 1/1994, p. 30, 42, 46.
9. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1986, p. 512.

COORDONATE TEOLOGICE ȘI SPIRITUALE ALE EDUCAȚIEI ECOLOGICE ORTODOXE*

Fostul regim comunist din România a desfășurat pe parcurs de patru decenii și jumătate, de la instaurarea lui, o politică de industrializare forțată a economiei naționale, care a adus prejudicii considerabile mediului natural din România. Situația este cu atât mai gravă, cu cât fostul regim a manifestat un dezinteres total față de educația tineretului și a cetățenilor țării pentru respectul față de natură. Din această cauză, ne găsim astăzi confruntați în România cu o grea moștenire în domeniul protecției mediului natural, atât din punct de vedere practic, cât și din punct de vedere teoretic. Actualul regim din țara noastră a semnat numeroase documente internaționale, în care este vorba de prezervarea mediului înconjurător, a întreprins, pe plan intern, o serie de legi pentru protecția pădurilor, Deltei Dunării, pentru diminuarea poluării în marile orașe industrializate, avem chiar și partide și universități ecologice, care încearcă să mai reducă din moștenirea grea a trecutului, dar interesul tuturor se îndreaptă cu prioritate, în această perioadă, spre profundele transformări ale societății românești în proces de tranziție de la o economie centralizată la una de piață.

* Conferință susținută la International Environmental Seminar, Halki (Istanbul), Turcia, 19-30.06.1994.

Biserica Ortodoxă Română se străduieşte la rândul ei să sensibilizeze populaţia ţării, aproape 90% ortodoxă, la nivel naţional, regional şi local, adică patriarhie, mitropolii, episcopii sau parohii, faţă de problemele conservării mediului natural. Mai mult, s-au organizat dezbateri televizate la scară naţională în acest domeniu, s-au ţinut mai multe conferinţe cu preoţii şi cu laicii, se introduce ecologia în programa de predare a religiei în şcoală. Dar şi Biserica trebuie să facă faţă atât misiunii pe care trebuie să o desfăşoare în societate, după ce o jumătate de veac a fost obligată să-şi restrângă activitatea în cadrul locaşurilor de cult, dar şi prozelitismului care a devenit din ce în ce mai agresiv, ca să nu mai vorbim de dificultăţile financiare provocate de devalorizarea monedei naţionale. Şansa noastră constă în faptul că poporul român, după patru decenii şi jumătate de propagandă atee oficială, a rămas un popor creştin. Biserica crede, în aceste condiţii, că misiunea ei din punct de vedere ecologic constă într-o educaţie capabilă să dezvolte în sufletul credincioşilor răspunderea înaintea lui Dumnezeu pentru creaţie, ca să poată astfel depăşi influenţa unei culturi secularizate din trecut şi prezent, şi să progreseze spre o atitudine creştină faţă de problema ecologică. Vom continua expunerea noastră cu câteva gânduri asupra acestei culturi secularizate care ne creează dificultăţi.

Cultura modernă s-a rupt de centrul ei spiritual religios în Dumnezeu şi s-a fărâmiţat într-o sumedenie de varietăţi individuale lipsite de sensul superior al unităţii spirituale. Teoriile, luate în ansamblul lor, dau impresia unei amarnice zădărnicii a anulării lor reciproce, care e soarta inteligenţei autonome, chiar dacă uneori poartă pecetea geniului. Perioada istorică în care ne aflăm suferă un proces accentuat de secularizare, care duce la descentralizarea forţelor creatoare ale omului şi la diferenţierea tuturor sferelor de viaţă socială şi culturală, astfel încât diferitele domenii ale culturii devin autonome. Faptul

este cu atât mai semnificativ cu cât nu este vorba doar de autonomia raţiunii umane sau a omului, a sferelor de viaţă socială şi culturală, ci de faptul că lumea însăşi, în ansamblul ei, este concepută ca o maşină uriaşă care funcţionează prin ea însăşi, fără intervenţia Creatorului. De aici, trei consecinţe majore.

Mai întâi, este vorba de tendinţa culturii secularizate de a izola pe Dumnezeu în transcendent. Această tendinţă, cunoscută sub numele de deism, consideră că Dumnezeu a fost necesar numai să creeze lumea şi să o pună în mişcare, fiindcă lumea, după aceea, funcţionează prin ea însăşi ca o maşină, în mod automat. După cum observă un teolog protestant, Jürgen Moltmann, rezultatul unei concepţii care transformă lumea în maşină duce inevitabil la ateism, fiindcă odată ce funcţionează prin ea însăşi, nu mai are nevoie de Dumnezeu. Aşa se explică şi apariţia teoriei evoluţioniste, care încearcă să explice apariţia şi dezvoltarea vieţii pe pământ numai prin cauze naturale, fără intervenţia creatoare a unui Dumnezeu personal. Cultura secularizată este o cultură mecanicistă, bazată pe relaţia dintre cauză şi efect, cultura lucrului în sine, fără semnificaţie spirituală.

Din cauza tendinţei de a izola pe Dumnezeu în transcendent, în virtutea autonomiei creaţiei, omul tinde să se substituie lui Dumnezeu şi să-I ia locul pe pământ. Dacă omul medieval se simţea insuficient sieşi şi din această insuficienţă căuta întregirea în Dumnezeu, omul modern se deosebeşte prin afirmarea rebelă a suficienţei proprii, a propriei autonomii, prin refuzul Revelaţiei divine şi prin tendinţa de a lua locul lui Dumnezeu pe pământ. Precum în astronomie revoluţia ştiinţifică înseamnă trecerea de la concepţia geocentrică la sistemul heliocentric, tot astfel, în ordinea spirituală, marele proces de trecere de la medieval la modern înseamnă părăsirea concepţiei teocentrice şi adoptarea unui antropocentrism, care, în dezvoltarea lui, este totuna cu descreşti-

narea culturii. Viața modernă, părăsind dimensiunile intensității spirituale și fascinată de imensitatea spațiului, s-a delimitat față de transcendent, închizându-se în spațiul și în veacul terestru.

Omul modern nu se mai interesează de valorile spirituale ale Împărăției lui Dumnezeu, ci caută să se atașeze de valorile materiale și trecătoare ale acestei lumi. Lucrul cel mai important pentru o cultură secularizată nu mai constă în căutarea nostalgică a paradisului ceresc, spre care se îndreaptă omul prin credință, ci în edificarea unui paradis pământesc, prin știință și tehnologie, fără Dumnezeu. Pe această cale, omul a reușit să dea la iveală societatea de consum, care copleșește insul sub abundența bunurilor materiale, cel puțin într-o parte a lumii, dar preocuparea excesivă a atras după sine subminarea vieții interioare sau subiective a omului. Un gânditor englez, Lesslie Newbigin, spune că "știința a dobândit victorii dincolo de visurile iluministe ale secolului al XVIII-lea, dar lumea care a apărut nu ne pare mai rațională decât cea din veacurile premergătoare. Tot mai multă lume din rândul celor mai puternice națiuni ale lumii se simte prinsă în ghiarele unor forțe iraționale"[1]. Spectacularul progres al omului modern în domeniul științei și tehnologiei a fost însoțit de o serioasă criză spirituală, care inundă viața insului singuratic de spaime și coșmaruri.

Una din consecințele majore, care ne interesează direct, constă în faptul că tendințele antropocentriste ale culturii secularizate l-au determinat pe om să se considere ca un stăpân deplin al naturii în locul lui Dumnezeu și să supună natura, din cauza orietării lui materialiste, unei exploatări iresponsabile, care a dus la poluarea gravă a naturii și la o criză ecologică fără egal. Este adevărat că Iluminismul a dat rațiunii umane un impuls spre cunoașterea naturii, spre cunoașterea macrocosmosului și a microcosmosului și prin aceasta la ameliorarea condițiilor de viață ale omului. Dar această cunoaștere a degenerat, din cauza obsesiei pentru bunuri materiale, într-o criză ecologică de proporții planetare. "Este îngrozitor să vezi că specia umană, care a intrat în scena isoriei cu numai 80 de mii de ani în urmă, se spunea într-o importantă adunare ecumenistă, a fost capabilă să submineze bazele vieții într-o perioadă de două secole, de la începutul erei industriale."[2] Criza ecologică, izvorâtă din autonomia omului față de Dumnezeu, consacră la infinit păcatul lui Adam, fiindcă este vorba de încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii pentru a-i impune legile lui și care se prăbușește din trufie în clipa când se îmbată cu iluzia autodeificării naturale. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie, iar lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt.

Dar am fi nedrepți dacă am arunca întreaga vină a crizei spirituale și a celei ecologice asupra culturii secularizate, fără să ținem seama și de vina unei teologii creștine care a separat în mod radical ordinea naturală de ordinea supranaturală, fără să țină seama de legătura internă dintre ele, și care a sfârșit prin a confunda transcendența lui Dumnezeu cu absența lui Dumnezeu din creație. Înainte de orice tendințe iluministe, teologia scolastică a făcut abstracție de prezența lui Dumnezeu în cosmos și a transformat lumea într-o realitate autonomă, care funcționează fără intervenția Creatorului. În fond, conflictul dintre religie și știință a fost provocat de două ideologii, una creștină, alta anticreștină, care și-au disputat dominația asupra lumii, tocmai fiindcă Dumnezeu nu mai era în lume, iar lumea devenise o realitate autonomă. Cu tot progresul înregistrat de știință, care a început să bată la porțile transcendenței, teologia în cauză susține și astăzi că lumea funcționează în virtutea unor "cauze secunde", independent de Dumnezeu, ca o realitate autonomă.

Pentru ocrotirea mediului înconjurător este nevoie de legislație și de măsuri practice care pot diferi de la o

privește coborârea lui Dumnezeu în lume, și alta care se referă la înălțarea omului și a lumii către Dumnezeu. Aceasta vrea să arate că nu numai omul, dar și cosmosul este destinat să fie transfigurat deplin în Hristos, pentru a intra în Împărăția luminii lui Dumnezeu. Cum spunea Părintele Dumitru Stăniloae, taina creștinismului este taina materiei transfigurate în Hristos cel cosmic.

Credem că numai o astfel de viziune a cosmosului, întemeiată pe prezența dinamică a lui Dumnezeu în creație și pe viziunea unui Hristos cosmic care păstrează în Sine taina universului transfigurat, ne poate ajuta să ne eliberăm de jugul unei culturi secularizate, care a contribuit la apariția crizei ecologice, cu dimensiunile ei planetare, și poate dezvolta, prin intermediul educației creștine în sufletele creștinilor și chiar a omului contemporan, respectul față de natură, izvorât din răspunderea față de Dumnezeu Tatăl, care în Duhul Său a zidit și reînnoit lumea prin Hristos cel Cosmic.

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Leslie Newbigin, *The Other Side of 1984*, WCC, Geneva, 1983, p. 17.
2. COE, *Assemblée Générale Canberra*, 1991, WCC, Geneva, 1991, p. 281.

CONCLUZIE

S-a spus adesea, într-o perspectivă a teologiei naturale, că imaginea pe care și-o face omul despre lume constituie modelul cosmologic în funcție de care se interpretează atât teologia, cât și cultura. Iar întrucât modelul la care ne referim este cel al unei lumi care se consideră autonomă în raport cu Creatorul ei, atunci putem afirma că acest model a jucat un rol decisiv în trei domenii ale teologiei. Mai întâi, este vorba despre Sfânta Treime. În funcție de o lume care se consideră închisă în ea însăși și autonomă, teologia creștină a fost obligată să dezvolte o concepție trinitară care prin accentul pe care îl pune pe natura divină în detrimentul persoanelor trinitare, lăsate pe plan secundar, ajunge la o Treime care se închide în ea însăși, rămânând izolată într-o transcendență inaccesibilă. Consecințele acestui model trinitar au fost puse în evidență de un cunoscut teolog catolic, Karl Rahner, care considera că "separarea dintre natură și persoană a obligat teologia trinitară să împingă pe plan secundar pe Dumnezeu-Tatăl, ca principiu nenăscut în Divinitate, și să se pună accentul, pentru cauze care nu sunt încă clarificate, pe natura comună a celor trei Persoane. Pe această cale, Treimea a fost închisă într-o splendidă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără

interes pentru existența religioasă"[1]. Cu alte cuvinte, am putea spune că izolarea Sfintei Treimi în transcendent duce inevitabil la criză spirituală.

În al doilea rând, este vorba despre Biserică. Impactul pe care modelul unei lumi autonome l-a avut asupra concepției eclesiologice se descoperă în apariția și existența unei Biserici văzute care nu-și mai are centrul de gravitate în Dumnezeu, ci în ea însăși, fiindcă se consideră că Biserica nu mai este zidită pe Hristos, ci pe ierarhie, care ține locul lui Dumnezeu pe pământ (*in loco Dei*). Într-o astfel de concepție eclesiologică nu se face abstracție de Biserica nevăzută, dar aceasta este considerată ca un complement adăugat Bisericii văzute, care se află la temelia celei nevăzute. După cum remarca un alt cunoscut teologic catolic, Hans Urs von Balthasar, într-o astfel de concepție eclesiologică, centrul Bisericii este plasat mult prea jos. Iar consecințele acestui fapt nu sunt greu de conceput. Pe de o parte, întrucât o astfel de Biserică își are centrul de gravitate în ea însăși, tinde în mod logic să-și extindă dominația asupra celorlalte Biserici creștine și să le aducă la ascultare față de ea însăși, în locul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, celelalte Biserici creștine se opun în mod firesc unei astfel de tendințe, care nu are prea multe în comun cu Revelația dumnezeiască, și caută să-și afirme libertatea și autonomia lor. Rezultatul nu este altul decât sfâșierea progresivă a unității creștine.

În al treilea rând, este vorba despre lume. Consecințele unei concepții autonome despre lume, adică al unei lumi care își are centrul de gravitate în ea însăși, se vădește în procesul de secularizare care confruntă cu multă intensitate creștinismul contemporan, poate astăzi mai mult ca niciodată. În cuprinsul lucrării de față am pus în evidență în chip deosebit atât aspectele pozitive, dar și aspectele negative ale acestui proces. Dar ceea ce ne interesează acum este faptul că secularizarea a manifestat un interes cu totul deosebit față de lumea exterioară pe

care a căutat să o cerceteze și să o domine prin intermediul științei și al tehnologiei, uitând aproape cu desăvârșire de viața interioară a omului, care are o importanță atât de decisivă pentru întreaga lui existență. Pe cât se mult a reușit omul să controleze și să domine lumea exterioară, pe atât de mult a pierdut controlul asupra lumii interioare. Rezultatul se descoperă în enormul decalaj dintre progresul științific și tehnologic al lumii contemporane, și regresul ei simțitor în domeniul spiritualității și al moralei. Această distanță atât de profundă este cu atât mai greu de depășit astăzi, cu cât ideea de autonomie a pătruns atât de adânc în conștiința omului contemporan, încât s-a ajuns atât de departe, după cum declara Card. Poupard de la Vatican, că omul contemporan nu se simte liber atâta vreme cât n-a exterminat ultima zeitate. Cu alte cuvinte, am putea spune că rezultatul ultim al procesului de secularizare, care își are originea în concepția despre autonomia lumii, a constat în eliminarea progresivă și definitivă a lui Dumnezeu din propria creație, și înainte de toate din cosmosul văzut. Omul contemporan trăiește cu sentimentul solitudinii sale terestre.

Dacă astfel stau lucrurile, atunci, întrebarea care se pune este următoarea: cum se poate depăși acest impas? Pentru a putea răspunde la această întrebare trebuie să luăm în considerație două lucruri. Mai întâi, este vorba despre progresul remarcabil înregistrat de știința contemporană, care, pătrunzând în lumea cosmosului mic, în microcosmos, a descoperit că lumea văzută se întemeiază pe relații între particulele nevăzute. Știința nu poate depăși, desigur, zidul lui Plank, dar își dă seama că la temelia întregului univers există o ordine sau o raționalitate, care, în pofida dezordinii aparente, începe să bată la porțile transcendenței. Din această cauză, numeroși savanți au început să treacă de la o concepție deistă despre univers, care oferea în cel mai bun caz o explicație mecanicistă a cosmosului, prin existența unui Dumnezeu

înțeles ca "motor nemișcat" și lumea ca o mașină ce funcționează independent de Creatorul ei, la o concepție panteistă, în care Divinitatea se confundă cu cosmosul, tocmai fiindcă ordinea sau raționalitatea intrinsecă lumii trimite la o inteligență superioară, dincolo de hotarele ei. Concepte ca cele de discontinuitate, indeterminism, probabilism, termeni curenți în școlile lui Bohr și Heisenberg, nu mai sunt capabili să pună în evidență "minunata structură a realității". Matematicianul englez David Bartholomew, întemeindu-se pe studiile lui Prigogine asupra sistemelor îndepărtate de echilibru, consideră că este posibil să se ajungă la situații de ordine și echilibru pornind chiar de la hazardul lui Monod, că hazardul își poate găsi locul său chiar într-o structură teistică a universului. Noua fizică ne obligă să luăm în considerație descoperiri care țin mai mult de domeniul misticii decât de cel al materialismului. Or, tocmai aceste descoperiri cu totul excepționale pot contribui într-o măsură extrem de considerabilă la depășirea conceptului de secularizare, care L-a eliminat pe Dumnezeu din creație, și să progreseze către o cosmologie teonomă, care presupune intervenția permanentă a lui Dumnezeu în cosmos.

Atât rezultatul cercetărilor din domeniul fizicii fundamentale, cu totul neașteptate și surprinzătoare, dar și teologia răsăriteană, considerăm că vor exercita o influență hotărâtoare asupra acelei teologii creștine care a luat ca punct de plecare al afirmațiilor ei autonomia realităților create, adică autonomia omului și universului văzut. Așa cum s-a arătat, teologia răsăriteană are posibilitatea să afirme, prin intermediul energiilor necreate, atât transcendența lui Dumnezeu față de cosmos, după natura necreată a Dumnezeirii, dar și imanența lui Dumnezeu în necreată a Dumnezeirii, dar și imanența lui Dumnezeu în creație, ca expresie a lucrării Sale în creație. În măsura în care afirmă transcendența lui Dumnezeu față de creație, energiile necreate constituie un remediu atât al panteismului oriental, care confundă Divinitatea cu creația, dar și al panteismului științific contemporan, adică al oamenilor de știință care nu mai pot face abstracție de intervenția lui Dumnezeu în cosmos. Iar în măsura în care teologia răsăriteană afirmă imanența lui Dumnezeu în creație, datorită acelorași energii necreate, ea depășește deismul care vine să fundamenteze autonomia creației față de Dumnezeu. Datorită energiilor necreate, Sfânta Treime rămâne deschisă față de lume, iar lumea apare ca deschisă față de Dumnezeu. Biserica este câmpul dinamic prin care Sfânta Treime coboară în lume, pentru ca lumea să se înalțe și să participe la viața netrecătoare a Sfintei Treimi. După expresia fericită a lui Origen, Biserica este cosmosul cosmosului.

Mulți dintre teologii catolici sau chiar protestanți au început să manifeste mai multă înțelegere față de energiile necreate, atât pentru faptul că au fundament biblic profund, fiindcă Scriptura vorbește neîncetat de lumina, viața și iubirea divină, care nu este nimic altceva decât energie mai presus de firea necreată, dar și pentru faptul că ea corespunde unei schimbări radicale intervenite în câmpul culturii contemporane, al culturii științifice, care a trecut de la modelul autonom, al lucrului în sine și a legăturilor exterioare, la modelul dinamic al unui lucru în alt lucru prin legătura internă a energiei. Modelul autonom, bazat pe existența lucrului în sine, generează o concepție individualistă care se proiectează atât asupra creației, cât și asupra Divinității însăși, așa cum am arătat deja, în timp ce modelul dinamic și ecstatic al lucrului în altul vine să explice ideea de comuniune atât la nivelul Divinității, cât și al creației, fiindcă izvorul ultim al comuniunii care se reflectă în creație, prin energiile necreate, este comuniunea mai presus de fire a Sfintei Treimi. Pe bună dreptate spune un teologic catolic că "numai energiile necreate fac posibilă cu adevărat realitatea de comuniune a harului".

Atât existența energiilor create, ca legături interne între particulele nevăzute din lumea microcosmosului, dar și existența energiilor necreate, care își au izvorul în iubirea ecstatică a Tatălui și a Fiului, și se oglindește în constituția internă a creației, vor obliga marea majoritate a teologiei contemporane să depășească imaginea unei lumi autonome, cu caracter individualist, și să progreseze în direcția unei imagini dinamice a lumii, întemeiată pe ideea de comuniune, care își are izvorul ei ultim în Sfânta Treime, structură a iubirii supreme. Inserțiunea energiilor necreate în câmpul energiilor create, fiindcă între ele nu există un simplu raport de cauză și efect, fac posibilă transfigurarea omului și a creației în Hristos și Biserică, prin lucrarea Duhului Sfânt, în dragostea lui Dumnezeu-Tatăl. Desigur, acest pasaj de la concepția cosmologică autonomă către o concepție teonomă nu se poate realiza, din punct de vedere practic, fără o confruntare deschisă cu tendința culturii autonome și secularizate de a face omul dependent de valorile trecătoare și sensibile ale lumii de aici, în opoziție cu valorile spirituale ale Împărăției lui Dumnezeu. Considerăm însă că puterea Duhului Sfânt de la Cincizecime reprezintă puterea divină care îi permite omului credincios să biruiască puterile întunericului, pentru a progresa către lumina Împărăției lui Dumnezeu.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

1. Karl Rahner, *Quelques remarques sur le traité dogmatique "De Trinitate"*, Ecrits théologiques, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, tom. VIII, p. 115.

CUPRINS